Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

disputat

Joannes Stufler S. J.

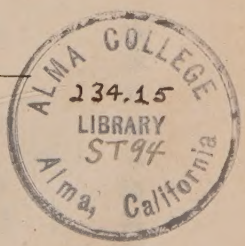
Sacrae Theologiae professor ord. publ. in Universitate Oenipontana

quod prius disseruit

in „Zeitschrift für kathol. Theologie“ tom. XLIV 1920

Cum approbatione Ordinariatus Brixinensis et Superiorum Ordinis

---



OENIPONTE

TYPIS ET SUMPTIBUS FEL. RAUCH

1920

4742

INDEX

Pag

Prooemium 1

I. Voluntatem humanam a Deo proxime et immediate non moveri nisi ad primum actum probatur ex iis, quae habentur in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4 3

II. Eadem assertio probatur ex q. 6 de Malo 26

III. Variis testimoniis probatur, etiam in ordine gratiae solam primam volitionem finis esse a Deo movente.

1. Ex 1, 2 q. 109 a. 2 33
2. Ex Quodl. 1 a. 7 35
3. Ex Comm. in ep. ad Rom c. 9 lect. 3 36
4. Ex Comm. in II ep. ad Cor c. 3 lect. 1 38
5. Ex C. g. 3, 89 39

IV. Variis textibus probatur, Deum non praedeterminare liberam voluntatem.

Primum argumentum ex q. 3 de Malo a. 3 ad 5 . . . 45
Secundum argumentum ex 1, 2 q. 80 a. 1 48
Tertium argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1 . . . 50
Quartum argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3 . . . 52
Quintum argumentum ex 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 1 54
Sextum argumentum ex 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12 . . . 55
Septimum argumentum ex 2 d. 39 q. 1 a. 1 et 2 . . . 56
Octavum argumentum ex q. 22 a. 4 de Veritate . . . 59
Nonum argumentum ex 2 d. 23 q. 1 a. 1 60
Decimum argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 2 62
Undecimum argumentum ex q. 3 a. 2 de Malo 63

Pag.

V. Quid S. Thomas doceat de modo, quo Deus futura contingentia sive absoluta sive conditionata in sua essentia cognoscat 69

VI. Respondetur ad reliqua argumenta Thomistarum.

Argumentum primum petitum ex de Pot. q. 3 a. 7, S. th. 1 q. 105 a. 5 et C. g. 3 c. 70 90

Argumentum secundum petitum ex eo, quod Deus dicitur voluntatem movere per modum agentis 99

Argumentum tertium petitum ex a. 3 q. 3 de Malo . . 100

Argumentum quartum petitum ex eo, quod Deus dicitur voluntatem immutare et inclinare, in quodcumque voluerit 103

Argumentum quintum petitum ex eo, quod divina voluntas est origo omnis necessitatis et contingentiae . 10

Epilogus 113

Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

auctore **Joanne B. Stufler** S. J.—Innsbruck

P. *Thomas Papagni O. Pr.* in exiguo quidem, sed profundae doctrinae libello, qui inscribitur: „La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature" (Beneventi 1901) ingenue fatetur, opinionem illam, quae pro singulis actibus creaturarum postulat motionem quandam praeviam ex parte Dei, primi agentis, alienam esse a mente S. Thomae. „Si doctrina eius (scil. S. Thomae) iuxta hanc opinionem explicatur, assumit quandam duritiae et repugnantiae speciem, quae ei non convenit et non paucorum mentes abalienat; conceptus eius alterantur et falsificantur. Videtur mihi opinio illa introducta esse ad explicandam praescientiam Dei; sed dum mysterium illud nimis dilucidare conati sunt, obscuritatem, absurditatem et monstruositatem in doctrinam moralem intulerunt, et sic nihil lucrati sunt" (p. 14). Et iterum: „Conceptus S. Doctoris sunt plane alii; opinio ista de eius ideis detrahit et sublimitatem et profunditatem doctrinae eius deperdit. Si ex interpretatione doctrinae thomisticae eliminaretur, haec multum lucraretur tum quoad expositionem tum quoad diffusionem" (p. 20).

Scio equidem, libellum illum fructus optatos non tulisse, praesertim cum auctor pro scopo a se intento supersederit expositionem suam claris textibus ex operibus S. Thomae depromptis fulcire. Immo, tantum abest, ut doctrina praedeterminationis physicae ex scholis Thomistarum eliminata sit, ut contra altiores radices egerit et a patronis suis tamquam genuina S. Thomae doctrina extra omnem controversiam posita esse affirmetur, ita ut de hac opinione iam nemini dubitare liceat, qui verus et fidelis Doctoris Angelici discipulus esse velit. Sed non desunt viri, qui pariter S. Thomae addicti et in eius scriptis optime versati aperte contradicere non vereantur et praedeterminationis physicae ne vestigium quidem in Angelici operibus inveniri audacter affirment. Quare haud ab re duco quaestionem, num S. Thomas praedeterminationem liberi arbitrii creati docuerit, denuo exactissimo iudicio examinare, et sepositis omnibus partium studiis diligentissime investigare.

Ex dictis iam apparet, me unice inquirere in mentem Divi Thomae; quare omnia argumenta, quae propugnatores praedeterminationis ex S. Scriptura, ex Sanctorum Patrum, praesertim S. Augustini doctrina et ex ratione ad tuendam sententiam suam congerunt, ex industria seponam; ex eadem causa rationes, quibus iidem theologi scientiam mediam et concursum simultaneum oppugnare et debellare student, praetermittam. Cum vero S. Thomas optimus sui ipsius interpres sit meliusque quam omnes alii, quid ipse senserit, aperire valeat, in interpretandis eius dictis eidem quam arctissime inhaerebo neque ad alios auctores recurram, nisi inquantum opus sit ad demonstrandum, eorum expositiones a vera mente Aquinatis aberrare.

Conabor autem in sequentibus demonstrare, Deum nequaquam ad singulos actus voluntatis distinctas motiones conferre et multo minus liberum arbitrium physica praedeterminatione ad hanc potius quam ad illam partem flectere, sed *in ordine naturae voluntati non conferre nisi inclinationem ad bonum universale* et hac mediante illi dare primum actum, qua motione accepta ea seipsam

determinet ad particularia bona eligenda, *in ordine vero gratiae Deum voluntatem ad bona particularia ita movere, ut pro tota aliqua serie continua actuum ea sola motio sufficiat, qua Deus ei primam volitionem finis indeliberatam inspiret.*

1. Assertio nostra probatur ex iis, quae habentur in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4.

Quotiescumque mens alicuius scriptoris de quadam determinata materia exploranda est, recta methodus omnino postulat, ut in primis considerentur ii textus, in quibus ex professo de illa materia tractat; ex iis bene perpensis et examinatis aliorum textuum, in quibus magis obiter de eadem re scribit, interpretatio sumenda erit. Quae regula sanae hermeneuticae etiam in hac quaestione observanda erit, cum indagandum sit, quid Divus Thomas iudicaverit de modo, quo Deus voluntatem creatam moveat. Si regula illa semper servata fuisset, fortasse iamdudum dissidia acerrima inter scholas catholicas sublata essent.

Iamvero nullo loco Doctor Angelicus de motione, quam Deus in voluntatem humanam exercet, uberius, fusius et accuratius agit quam in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4. Tota quaestio nona agit „de motivo voluntatis", i. e. de eo, quod voluntatem movere possit. In a. 1, ubi quaeritur, utrum voluntas moveatur ab intellectu, tamquam axioma generale statuitur, *omnem vim animae, quae sit in potentia ad plura, indigere duplici movente, uno quoad specificationem, altero quoad exercitium actus.*

„Respondeo dicendum, quod aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud, sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. *Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus et quantum ad determinationem actus, quorum primum est ex parte subiecti,* quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens;

aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo".

Deinde ostendit Angelicus, voluntatem moveri ab intellectu ex parte obiecti vel quoad specificationem, inquantum intellectus ei praesentat aliquod bonum ut obiectum, in quod tendat; voluntatem autem movere intellectum et alias potentias animae quoad exercitium actus. Motio, quae procedit ex obiecto, non est effectiva, sed magis pertinet ad genus causae formalis. „Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore". Illa vero motio, quae se tenet ex parte subiecti vel ipsius potentiae, pertinet ad genus causae physice efficientis. „Dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires" (1 q. 82 a. 4).

Cum autem hoc loco investigandum sit, num et quo modo Deus ut primum agens et universalis causa efficiens in actus voluntatis influat, motio illa quae fit ex parte obiecti, praetermitti potest et *solum inquirendum superest, quidnam voluntatem moveat ad exercitium vel usum actus.* Eiusmodi vero causa, quae voluntatem de potentia in actum reducit, non potest esse nisi vel ipsa voluntas vel aliquod principium externum.

Prius ergo quaerit Angelicus, *„utrum voluntas moveat seipsam"* (a. 3). Sicut voluntas per hoc, quod vult finem, intellectum movere potest ad consiliandum de his, quae sunt ad finem, ita etiam seipsam movere potest ad eligendum ea, quae sunt ad finem.

„Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (a. 1), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed, sicut dictum est (q. 8, a. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et *similiter voluntas, per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem*".

Hic complura notanda sunt: 1. Voluntas non potest seipsam movere ad omnes suos actus, sed tantum ad electionem eorum, quae sunt ad finem. Volitio enim finis in voluntate praesupponitur, ut seipsam ad media volenda movere possit; ergo volitio finis non pertinet ad ea, ad quae voluntas seipsam movere potest, nisi agatur de fine, qui et ipse libere electus et alteri fini superiori actualiter subordinatus est. 2. Voluntas seipsam in actum reducit praecipue in actibus liberis, horum ergo determinatio ad ipsam pertinet. 3. Quando voluntas volens finem seipsam movet ad volendum ea, quae sunt ad finem, est simul mota et seipsam movens: est movens, inquantum vult finem, est mota, inquantum per volitionem finis reducitur ad actum electionis eorum, quae sunt ad finem.

Quia voluntas seipsam movere non potest, nisi inquantum iam actu vult finem, necesse est, ut ad primum appetitum finis moveatur ab aliqua causa externa. Ideo S. Thomas in a. 4 ad quaestionem, *„utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio“*, haec respondet:

„Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. *Sed eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.* Omne enim, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. praec.), ipsa movet seipsam, inquantum per hoc, quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non est autem procedere in infinitum. *Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*, ut Aristoteles concludit in quodam capite Eth. Eudemicae (c. 18)“.

Ex his ergo apparet, voluntatem non posse seipsam determinare ad eliciendum primum actum, qui omnem deliberationem rationis praecedit, sed ad eum determinari ab aliqua causa externa. Quia vero voluntas, inquantum agit praelucente consilio rationis, dicitur voluntas ut ratio, inquantum autem agit sine praecedente inquisitione rationis ex sola sua naturali tendentia in bonum, dicitur voluntas ut natura, sequitur, voluntatem ad eliciendos actus mere naturales determinari ab aliquo agente externo, quamvis in iis eliciendis et ipsa agit.

Ex verbis huius articuli corollarium maximi momenti pro scopo nostro deduci potest. In sententia adversariorum Deus non solum primum motum voluntati imprimit, sed eam etiam ad subsequentes actus novis et distinctis motionibus determinat. Iamvero S. Thomas, quando ex professo inquirit, „utrum voluntas moveatur ab aliquo principio exteriori“, *unam tantum motionem commemorat, quae a causa externa provenire debet, quando scilicet voluntas simpliciter incipit velle aliquid.* Et ratio eius est, quod voluntas non potest seipsam ad omnia movere: ut enim seipsam moveat, praerequiritur volitio finis; et quia non potest in infinitum procedi, ea volitio finis, quae est simpliciter prima, ab aliqua causa externa ei indi debet. *Unde manifeste sequitur, ad eos actus, qui sequuntur ex volitione illa simpliciter prima, voluntatem sibi sufficere, neque opus esse novo motu a principio externo.*

Et revera, si Angelicus, ut adversarii contendunt, putaret, etiam ad subsequentes actus iterum requiri novam motionem a principio externo, ita debuit argumentari: Quotiescumque voluntas novum actum ponit, sive sit primus, sive subsequens primum, de potentia transit in actum. Atqui nihil, quod est in potentia ad aliquid, potest seipsum solum et sufficienter reducere in actum, sed haec reductio debet fieri per aliud ens in actu ab eo distinctum. Ergo voluntas ad quemlibet actum indiget motione principii externi. At S. Doctor nequaquam ita argumentatur; immo contrarium docet in responsione ad primam obiectionem articuli praecedentis. Obiectio haec est:

„Omne movens inquantum huiusmodi est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est actus exsistentis in potentia inquantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest".

Hoc argumento utuntur adversarii ad demonstrandam necessitatem praedeterminationis physicae, dicentes voluntatem, etiamsi iam finem actu velit, tamen adhuc esse in potentia respectu illius actus, quo eligit ea, quae sunt ad finem. Ergo non potest eum elicere ex se sola; secus enim simul esset in potentia et in actu respectu eiusdem; ergo debet a principio externo in actu constitui, quod praecise fit per praedeterminationem physicam.

Sed mentem Angelici prorsus aliam esse perspicitur ex responsione data, quae talis est:

„Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit".

Negat ergo S. Doctor id, quod adversarii tamquam fundamentum suae opinionis supponunt, scilicet voluntatem, quando vult finem, nondum esse sufficienter in actu respectu actus electionis eorum, quae sunt ad finem. Per hoc enim, quod vult finem, iam est in actu; ens in actu autem potest seipsum reducere in actum respectu alterius rei, inquantum agit ut ens in actu. *Ergo voluntas actu volens finem potest seipsam reducere de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, nec indiget nova motione.*

Prorsus idem affirmat Angelicus in responsione ad tertiam obiectionem huius articuli. Obiectio est haec:

„Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori".

Ad obiectionem ita respondet:

„Dicendum, quod *voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet et in suo ordine*, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere *quantum ad omnia*, ut ostensum est (in corp. art.), *unde indiget moveri ab alio*, sicut a primo movente".

Ergo voluntas non potest se movere quantum ad omnia, i. e. non potest se determinare quantum ad primum motum, ut ostensum est in corpore articuli, unde respectu primi motus indiget, ut moveatur ab alio sicut a primo movente. Sed quantum ad aliquid voluntas se sufficienter movet, scilicet quantum ad volitionem eorum, quae sunt ad finem. Sufficiens motor autem, ut ex obiectione patet, est ille, qui non indiget nova motione. Unde respectu actus electionis eorum, quae sunt ad finem, voluntatem non est opus ab alio denuo moveri; *ergo ad actum electionis non debet praedeterminari a Deo.* Igitur respectu actus liberae electionis voluntas est agens proximum et sufficiens in ordine suo; Deus autem est agens primum, inquantum voluntati inspirat primum motum ad finem, ex cuius influxu voluntas habet, ut seipsam movere possit.

Postquam Doctor Angelicus ostendit, voluntatem saltem quoad primum motum indigere instinctu vel impulsu alicuius exterioris agentis, in duobus articulis sequentibus inquirit, *quodnam sit illud principium exterius voluntatem primo movens.* Iam prius (1 q. 106 a. 2) demonstraverat, angelos non posse voluntatem ex parte potentiae movere; unde hic in a. 5 contra quosdam philosophos antiquos argumentatur, voluntatem quantum ad exercitium actus non posse moveri a corpore caelesti, cum corpus non possit agere in rem incorpoream, qualis est potentia immaterialis voluntatis. *Superest ergo, Deum solum ut principium externum movere voluntatem ad primum actum.* De hac re agit in articulo sexto, cuius verba haec sunt:

„Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur (Phys. l. 8, text. 29, 30, 31 et 32) quod „generans movet secundum locum gravia et levia“. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab ali-

quo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis enim causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut dictum est (1 q. 90 a. 2 et 3). Secundo vero ex hoc, quod *voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum.* Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum: *particularis autem causa non dat inclinationem universalem;* unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente".

Contra solutionem in articulo datam S. Doctor tertio loco hanc obiectionem movet:

„Deus non est causa nisi bonorum secundum illud (Gen 1,31): „Vidit Deus cuncta, quae fecerat et erant valde bona". Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum, cum tamen „voluntas sit, qua peccatur et recte vivitur", ut Augustinus dicit (Retr. l. 2 c. 9)".

Responsum, quod S. Thomas dat, maximam attentionem meretur, cum ex ea luce clarius appareat, eum omnem praedeterminationem physicam actuum liberorum ex parte Dei negare.

„Respondeo dicendum, quod *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam,* ut inferius dicetur".

Fere singula verba huius solutionis diligenter perpendenda et examinanda sunt. Dupliciter Deus movet voluntatem, scilicet tamquam motor *universalis* et tamquam motor specialis et *particularis.* Prior motus pertinet ad concursum communem vel generalem, quo Deus tamquam supremus et universalis provisor omnes causas secundas secundum earum conditionem movet ad bonum universi, quod ab ipso principaliter intentum est. Alter vero motus pertinet ad ordinem supernaturalem gratiae; tali modo movet Deus solas creaturas rationales, attamen neque

semper neque omnes, sed „interdum“ et „aliquas“. Ponderemus nunc singula dicta responsi.

„*Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum*“. Quaeritur, quid sit illa motio ad bonum universale.

S. Thomam hic loqui de motione voluntatis *quoad exercitium* et non tantum quoad specificationem, veteres Thomistae omnes, inter recentiores autem pauci tantum affirmant, sed eam diverso modo explicant. Tres praecipuae sententiae hic commemorandae sunt.

Prima est *Capreoli,* qui (Defens. Theol. II d. 25 q. 1 a. 3 § 2 n. II; ed. Turon. tom. IV p. 252) ad textum nostrum haec scribit: „Ex quibus apparet mihi, quod prima motio voluntatis est a Deo ad volendum bonum in universali. Sed si quaeritur, an ad illum primum actum voluntas habeat se aliquo modo active vel solum pure passive, dicendum, mihi videtur, quod omnis actus voluntatis, qui proprie est actus secundus, est ab ipsa voluntate effective; aliter non video, quod possit vere dici actio immanens, sed magis transiens, si nullo modo procederet a suo subiecto, sed totaliter ab extrinseco activo. Sed illa prima motio voluntatis a Deo ad universale obiectum voluntatis *magis habet rationem actus primi, quam actus secundi*; et ideo quantum ad illam voluntas potest se habere *pure passive.* Verumtamen numquam ille actus primus est sine aliquo actu secundo, qui est effective a voluntate, quia semper illam generalem affectionem ad bonum concomitatur affectio ad aliquod particulare bonum, sicut videtur dicere S. Thomas 4 Sent. dist. 49 q. 1 a 3 qc. 3“. Ergo secundum principem Thomistarum illa motio universalis, quae a solo Deo est, non est actus vitalis, sed *aliquid transeunter a Deo voluntati impressum* ad instar praemotionis physicae, semper tamen coniunctum cum actu vitali, quo voluntas aliquod bonum particulare indeliberate appetit.

Altera sententia est *Papagni* (op. cit. p. 10 et 65), qui quamvis non clare loquatur, putare videtur, illam motionem non esse proprie actum vitalem neque ipsam naturam voluntatis, sed ei superadditam, attamen non

transeuntem, sed permanentem et voluntati a prima sua origine a Deo inseparabiliter impressam ad instar cuiusdam complementi physici integralis et entitativi, sine quo voluntas nullum actum elicere valeat.

Tertia denique sententia est *Caietani* (Comm. in 1, 2 q. 9 a. 4 et 6) et *Ferrariensis* (Comm. in C. g. 3, 89 n. 6), secundum quam Deus voluntatem in bonum universale movet sine aliquo actu primo superaddito sive transeunte sive permanente, sed eo solo, quod voluntatem condidit, quae ex interna sua natura vel appetitu naturali in bonum universale inclinatur. Ad rite intelligendam hanc sententiam aliqua notanda sunt ex physica antiquorum. Aristoteles enim et veteres scholastici, quibus ignota erat vis gravitationis, putabant, omnibus corporibus inesse quendam motum naturalem. Videbant enim, ignem semper ferri sursum, lapidem vero remoto impedimento tendere deorsum. Cum autem talis motus nullam causam externam animadverterent, opinabantur principium illius motus esse in ipsis corporibus ad modum cuiusdam formae permanentis, et sic corpora gravia et levia ex forma gravitatis et levitatis deorsum vel sursum moveri. Nihilominus dixerunt, corpora ad locum sibi convenientem non ipsa se movere, cum in eo motu potius pure passive se habeant, sed causam illius motus esse eam, quae corporibus formam gravitatis vel levitatis dederit. Inde ortum habuit illud axioma Aristotelis a scholasticis saepe invocatum: „generans movet secundum locum gravia et levia“ (Phys. l. 8 text. 29 ss).

Hanc doctrinam Aristotelis de motu naturali corporum S. Thomas, ut in corpore articuli vidimus, etiam ad voluntatem applicat. Voluntas enim ex interna sua natura inclinatur in obiectum suum formale, quod est bonum in communi vel beatitudo indeterminate sumpta, ita ut proposito per intellectum bono sponte et necessario in illud tendat actu elicito. Quia autem voluntas ad illum actum primum et naturalem, quamvis eum eliciat, seipsam movere non potest, cum ad hoc, ut seipsam moveat, volitio finis iam praesupponatur, ut supra expositum est, ideo Deus dicendus est movere voluntatem mediante inclina-

tione in bonum ipsi collata. Apposite *Caietanus* (in 1, 2 q. 9 a. 4) haec scribit: „Est igitur auctoris sententia, quod sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi, ita *genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum ita, quod proposito per intellectum bono, absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur,* quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, *licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum*, non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia *dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum*". Et in 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3 haec notat: „Adverte secundo, quod in responsione ad tertium habetur, quod *Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi,* ipsam scilicet volitionem boni. In omni enim volitione haec volitio clauditur ut principium in conclusione. Et propterea in littera dicitur, quod ex hac volitione voluntas per rationem determinat se ad hoc vel illud bonum, vere vel apparenter, et sine illa praesupposita volitione nihil omnino velle potest, sicut nec sine principiorum cognitione intellectus aliquid nosse potest. *Et haec volitio est illa, ad quam dictum est oportere voluntatem moveri ab alio, etiam quoad exercitium actus.* Secundum hanc enim fertur actu in finem, et ex hac vult, quidquid vult".

Haec tertia explicatio praeferenda esse videtur. Posset tamen contra eam haec difficultas moveri: Si Deus non alio modo primum actum voluntatis producit nisi quod inclinationem in bonum dat, proprie loquendo non est causa actus, nisi inquantum virtutem volendi confert, cum inclinatio in bonum non videatur esse distincta a potentia volendi. Hoc autem est contra expressam doctrinam S. Thomae, qui docet (de Pot. q. 3 a. 7; c. g. 3. 89), Deum

non solum virtutem volendi dare, sed eam etiam *ad agendum applicare*. Sed facilis est responsio. Etiam iuxta tertiam explicationem voluntas a solo Deo et non a seipsa applicatur, ut recte notat *Caietanus* (in 1, 2 q. 9 a. 4): „Aliud est loqui de volitione, et aliud de volitione ut a voluntate applicante seipsam ad volendum. Volitio enim nihil aliud dicit nisi operationem voluntatis, qua vult; et certum est, quod ad volendum sufficit voluntas cum obiecto. Sed ad volendum a se ita, quod ly a se dicat causalitatem applicantem seipsam ad volendum, non sufficit voluntas cum obiecto, sed exigitur voluntas praevolens finem; et ratio huius est, quia velle a se non solum importat velle, sed agere seu movere, quod, quia oportet fieri propter finem, praeexigit natura vel tempore appetitum finis, ut dictum est; et non advertere hoc casus est loquentium". Ergo ille solus primo applicat voluntatem ad volendum, qui ei primum motum in finem dat; hic autem est solus Deus.

Quamvis autem S. Thomas dicat, Deum ut universalem motorem movere voluntatem *ad bonum universale,* non est tamen ita intelligendus, ac si vellet dicere, primum motum, quo voluntas incipit velle, semper tendere in illam rationem boni abstracte sumptam; nam 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 3 apertis verbis affirmat, voluntatem numquam appetere beatitudinem secundum rationem communem, sed semper ferri in bonum determinatum. Etiam experientia interna nos idem docet. *Ergo primus motus, qui a Deo ut principio exteriore datur, fertur quidem in bonum determinatum,* quod voluntati ab intellectu proponitur; sed quia Deus ad eum non movet nisi mediante inclinatione ad beatitudinem secundum communem rationem, ideo, quantum ex se est, recte dicitur voluntatem non movere nisi ad bonum universale; quod autem voluntas bonum determinatum vult, provenit ab obiecto per intellectum proposito.

Dixi, tertiam explicationem a *Caietano* propositam magis consonam videri doctrinae D. Thomae quam sententiam *Capreoli* et *Papagni*, scilicet illum motum ad bonum universale non esse aliquam dispositionem a potentia voluntatis distinctam et a Deo ei transeunter vel perma-

nenter impressam, sed esse ipsummet actum secundum a voluntate ope inclinationis ad bonum universale a Deo datae elicitum. Hoc variis rationibus ostendi potest.

a) In corpore articuli S. Doctor comparat motum voluntatis cum motu naturali corporum. Motus enim naturalis „non causatur nisi ab eo, quod causat naturam; unde dicitur, quod generans movet secundum locum gravia et levia". Atqui generans lapidem movet deorsum per solam formam gravitatis, quam ei contulit, non vero per aliquem impulsum superadditum. Ergo a pari voluntas movetur a Deo ad primum actum solum mediante inclinatione in bonum universale, quin insuper requiratur aliquis impulsus physicus, quo in actum reducatur.

b) Secundum S. Thomam ratio, cur motus voluntatis non possit esse ab aliquo principio externo, quod non est causa voluntatis, haec est, „*quod voluntas habet ordinem ad universale bonum, unde nihil potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus,* qui est universale bonum; omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem". Ex quibus sequitur, Deum ideo tantum esse causam voluntatis et ipsius motus voluntatis, quia ei inclinationem in bonum universale dat, et solam collationem illius inclinationis sufficere, ut Deus voluntatem ad primum actum movere dici possit.

c) Idem apparet ex 1 q. 105 a. 4, ubi quaeritur: „Utrum Deus possit movere voluntatem creatam". In corpore articuli affirmat Angelicus: „*Voluntas movetur* ab obiecto, quod est bonum, et *ab eo, qui causat virtutem volendi*". Postquam ostendit, solum Deum ut obiectum voluntatem sufficienter movere, ita pergit: „Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. *Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis,* cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius, qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed *maxime secundo modo interius eam inclinando*". Ergo Deus movet voluntatem

interius quoad exercitium ex hoc, quod virtutem volendi causat vel eidem inclinationem ad bonum universale confert. Et in responsione ad primum dicitur, „quod illud, quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed *si moveatur ab alio, qui ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei propriam inclinationem*". Ergo Deus movet voluntatem dando ei inclinationem in bonum universale, sicut generans movet corpus grave deorsum dando ei formam gravitatis.

d) Pari modo in 1 q. 106 a. 2 S. Doctor probat, angelum non posse movere voluntatem alterius, sed solum Deum. „Ex parte vero potentiae voluntas nullo modo moveri potest nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. *Hanc autem inclinationem solus ille immutare* (i. e. movere) *potest, qui virtutem volendi creaturae contulit,* sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae".

e) Eadem doctrina traditur C. g. 3, 88: „Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet, quod sit a principio intrinseco. *Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus,* sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione, quam causet ipsum. *Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis.* Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est (c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia".

Abstineo a pluribus aliis textibus citandis, quibus eadem veritas docetur. Confer: 1 q. 111 a. 2; 2 d. 15 q. 1 a. 3; 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 1 et 2; de Malo q. 3 a. 3; de Ver. q, 22 a. 8 et 9; q. 24 a. 14; Comp. theol. 1, 129. Ubique enim et constanter S. Thomas docet, Deum movere voluntatem per modum agentis eo solum, quod ei inclinationem naturalem in bonum universale dat. Ergo non est opus, ut praeter illam inclinationem alius impulsus physicus Dei admittatur.

Notandum tamen est, pro nostro scopo nihil interesse, quaenam ex tribus sententiis relatis praeferatur, dummodo firme teneatur, Deum movere voluntatem solum ad primum actum indeliberatum.

„*Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*“. Quidquid enim homo appetit, non vult nisi ex amore finis ultimi, scilicet beatitudinis vel, quod idem est, boni universalis. Qua de re ait S. Thomas: „Cum beatitudo sit finis humanae vitae, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat, quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud, inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem, quod aliquis habet aliquid, quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem, quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo *quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur*“ (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 4). Ex quibus apparet, secundum D. Thomam Deum illa universali motione causalitate immediata influere non tantum in primum actum, quo homo simpliciter velle incipit, sed etiam in actus subsequentes, qui ex deliberatione rationis procedunt. Est enim constans doctrina Aquinatis, voluntatem non posse ea, quae ad finem sunt, ut talia eligere, quin eodem actu etiam finem velit (1, 2 q. 8 a. 3; q. 12 a. 4). Quia ergo homo, quidquid vult, ad beatitudinem ut finem ultimum ordinat, ideo nihil velle potest, quin simul eodem actu beatitudinem appetat. Ideo in omnibus actibus voluntariis et liberis desiderium naturale beatitudinis includitur et duo appetitus, scilicet naturalis, qui a Deo inditus est, et rationalis, ad quem homo sese libere determinat, actualiter

coniunguntur ad unum actum adaequatum. Quamvis ergo voluntas libere se determinet ad particulare aliquod bonum eligendum, hoc tamen facere non potest, quin Deus ei actualiter inspiret motionem illam universalem in bonum commune; et sic Deus ut motor universalis mediante inclinatione in bonum universale voluntati indita etiam immediate causaliter influit in singulos actus liberos.

Porro cum Deus voluntatem non moveat nisi ad bonum universale vel beatitudinem indefinite sumptam, patet appetitum naturalem semper esse bonum neque in eo quidquam malitiae inveniri. „Voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere et beatitudinem“ (De Malo q. 2 a. 3 ad 2). „Nullus actus habet rationem peccati, nisi inquantum est praeter rationem naturae agentis voluntarii. In quolibet autem ordine actuum prius est actus naturalis, sicut in intelligendo primo intelliguntur principia et per ipsa intelliguntur alia; et in volendo similiter primo volumus ultimam perfectionem et ultimum finem, cuius appetitus naturaliter nobis inest, et propter ipsum appetimus alia. Quod autem secundum naturam fit, non est peccatum“ (In Joann. c. 8 lect. 6 n. 4). *Sic ergo patet, Deum eo, quod hominis voluntatem ex se ad bonum universale tantum movet, non esse causam peccati.*

„Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum“. His verbis S. Thomas difficultatem solvit, quomodo ex voluntate, quamvis sit a Deo ad bonum mota, actio mala sequi possit. Ratio est, quia Deus, quantum est ex se, movet tantum ad bonum indeterminate sumptum, non autem movet ad hoc vel illud bonum particulare eligendum; *determinatio vero actus electionis relinquitur in sola potestate liberi arbitrii humani. Habemus hic primum textum, in quo Angelicus apertis verbis negat praedeterminationem physicam voluntatis.* Ex eo, quod Deus non movet nisi ad bonum universale, facile intelligitur, eum esse quidem causam actus peccati, inquantum est actio, sed nullo modo ipsius peccati. In quocumque enim actu libero includitur

desiderium naturale beatitudinis, quia, ut ex S. Thoma audivimus, homo, quidquid vult, ad beatitudinem ordinat. Inquantum ergo Deus causat actum naturalis tendentiae in felicitatem, *causat actum, inquantum est actus et in genere naturae*, et ex hac parte in quolibet actu semper rectitudo adest. Inquantum autem homo sese libere determinat, ut beatitudinem suam in bono creato potius quam in increato quaerat, actus eius deordinatus est et rationem culpae habet, quae soli voluntati tribuenda est. „Quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis. *Ex parte appetitus naturalis semper ibi est rectitudo*, sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo, ubi vere est, quandoque autem perversitas, quando appetitur, ubi vere non est" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 3). Idem S. Doctor in q. 3 de Malo a. 2 ad 2 his verbis exprimit: „Dicendum, *quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur;* sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio".

Contra explicationem datam huius loci, qui Thomistis recentioribus semper difficilis visus est, hanc obiectionem movet *Alvarez* (De aux. div. gratiae l. 3 disp. 21 n. 12): „Ad alium locum ex p. 2 q. 9 respondetur, quod in illo solum intendit docere S. Thomas, voluntatem nostram determinari a solo Deo *quantum ad specificationem ad bonum in communi*. Sed in ordine ad hoc vel illud bonum in particulari non solum praedeterminatur a Deo, sed etiam ipsa voluntas seipsam per deliberationem determinat et seipsam movet tamquam determinans proximum sub motione et praedeterminatione primi moventis et primi determinantis universa". Sed prorsus falsa et contextui repugnantia esse, quae Alvarez dicit, facile ostenditur. Loquitur enim S. Thomas in toto a. 6, sicut in duobus praecedentibus, non de determinatione voluntatis quantum ad specificationem, sed potius *de motione quoad exercitium actus*. A. 4 enim ostenderat, necesse esse voluntatem ad primum actum, quod attinet eius exercitium, prodire ex

instinctu alicuius exterioris moventis; a. 5 demonstraverat, illud primum movens quoad exercitium non posse esse corpus caeleste; a. 6 demum quaerit, „utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut a principio exteriori". Ergo S. Doctor hic non inquirit utrum voluntas a solo Deo *tamquam ab auctore naturae* habeat, quod naturaliter quoad specificationem inclinetur ad bonum universale, sed potius, ad quidnam Deus *sicut motor universalis* voluntatem moveat quoad exercitium. De hac sola motione quoad exercitium intelligi possunt verba: „Sed contra est, quod Apostolus dicit (Phil 2,13): Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere". Etiam obiectio procedit de motione quoad exercitium: „Si a solo Deo voluntas humana moveretur, numquam moveretur ad malum". Difficultas enim est praecise in hoc: Si solus Deus movet voluntatem quoad exercitium, non posset voluntas quoad exercitium moveri ad malum. Et hanc difficultatem Angelicus non solvisset, sed potius auxisset, si cum Alvarez respondisset, Deum homini indidisse naturalem inclinationem ad bonum universale, sed voluntatem se per deliberationem determinare ad bonum verum vel apparens eligendum, ita tamen, ut a Deo tamquam primo movente ad id praedeterminetur. Denique idem apparet ex oppositione inter primum et secundum membrum responsionis: Deus movet *tamquam universalis motor* ad bonum universale, sed interdum movet tamquam *specialis motor* homines ad bonum determinatum, sicut in his, quos movet per gratiam. Gratia enim est principium physice efficiens actus voluntatis et movet quoad exercitium. Ergo etiam in primo membro sermo est de motione quoad exercitium, non quoad specificationem tantum. Eadem est etiam doctrina veterum Thomistarum, ut *Capreoli*, *Caietani* et *Ferrariensis*, ut ex superioribus patet.

Omne tamen dubium excluditur textu alio parallelo, ubi pariter S. Thomas docet, Deum movere voluntatem *per modum agentis et quoad exercitium* duplici modo, vel inclinando eam in bonum commune tantum, vel in bonum aliquod determinatum, quod fit per gratiam actualem Textus desumptus est ex 1, 2 q. 109 a. 6, ubi quaeritur:

„Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae".

„Ad hoc autem, quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni (scil. gratiae habitualis) non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei *interius animam morentis* sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2 et 3 huius quaest.). Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo cum secundum ordinem *agentium* sive moventium sit ordo finium, necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. *Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum.* Unde Dionysius (de div. Nom. c. 4 lect. 11) dicit, quod „Deus convertit omnia ad seipsum". *Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem,* quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio secundum illud (Ps 72,27): „Mihi adhaerere Deo bonum est"; et ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi a Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam quasi ad Deum converti".

„*Sed interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam*": Haec motio Dei specialis non est in bonum aliquod determinatum, quod potest esse vere vel apparens bonum, sed tantum in bonum verum. Dupliciter autem Deus hominem per gratiam movet quoad exercitium ad bonum: vel infundendo habitus quosdam supernaturales vel movendo per simplicem motionem ad actus quosdam.

Generatim habitus voluntatem ex parte potentiae inclinat ad unum, quamvis non de necessitate. „Quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non

inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa, ideo necesse est, quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus" (1, 2 q. 50 a. 5 ad 1). Habitus alii sunt acquisiti et mere naturales, alii infusi et supernaturales. Ad illos comparandos sufficit frequens et repetitus usus potentiae solis viribus naturalibus; ad hos autem, qui inclinant ad bonum altioris ordinis, requiritur infusio immediata ex parte Dei. Habitus isti sunt verae causae efficientes, quia potentias intrinsecus afficiunt easque ad unum determinant et inclinant. De qua re ait S. Thomas: „Immutat autem Deus dupliciter voluntatem: uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis (a. 5 et 6) patet, ita ex aliquo superaddito, sicuti est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione" (De Ver. q. 22 a. 8). Addit deinde, illos habitus in viatoribus non inclinare ad bonum ex necessitate.

Alter modus, quo Deus per gratiam voluntatem movet ad aliquod bonum determinatum volendum, consistit in simplici motione sine infusione formae superadditae. Posse autem Deum voluntatem ita movere et immutare, sequitur ex eius essentiali dominio, quod habet in voluntatem. Qua de re ait S. Thomas:

„Cum Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita, quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat; unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita

immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur sicut in natura; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus" (De ver. q. 22 a. 8).

In quonam autem haec motio simplex per gratiam consistat, Angelicus neque hic neque alibi distincte explicat. Certe ad eam non sufficit sola potentia vel appetitus naturalis in bonum universale cum obiecto per intellectum proposito, quia sic non explicaretur entitas supernaturalis actus; neque illa motio consistere videtur in solo concursu simultaneo, quo Deus actum supernaturalem simul cum potentia producit, quia concursus simultaneus est influxus Dei in actum secundum tantum, S. Thomas autem loco citato loquitur de operatione Dei in ipsa voluntate, quae actum secundum praecedit. Quapropter dicendum videtur, eam motionem simplicem consistere in quadam praemotione physica transeunte, qua Deus voluntatem applicat ad primo volendum bonum quoddam supernaturale.

* * *

Ea, quae S. Thomas de motione voluntatis ex parte Dei in 1, 2 q. 9 a. 3—6 dixerat, complementum accipiunt in q. 10 a. 4, ubi quaerit: „*utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus*". Corpus articuli haec habet:

„Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (de div. Nom. c. 4 lect. 23), ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, *sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens*, et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur".

Ad intelligendum verum sensum huius articuli status

quaestionis bene attendendus est. Affirmaverat S. Thomas (q. 9 a. 3), voluntatem ex volitione finis movere seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem; ad volitionem autem finis, saltem eam, quae sit prima alicuius seriei, procedere ex instinctu Dei moventis (ib. a. 4 et 6), inquantum scilicet voluntati confert aut solam inclinationem in bonum universale aut etiam movet ad bonum determinatum in ordine salutis. Ostendimus autem, eam motionem ad finem sive universalem sive particularem causaliter influere in illos actus, ad quos voluntas rationalis seipsam movet et applicat, inquantum scilicet voluntas non potest velle media, quin eodem actu etiam finem velit, et sic Deum primum motum ad finem largiendo voluntatem etiam in actibus posterioribus saltem aliquatenus movere, ita tamen ut haec seipsam reducat de potentia in actum. Nunc autem quaeritur, utrum voluntas sub influxu illius motionis divinae libere et contingenter an necessario seipsam moveat ad eligenda et volenda ea, quae sunt ad finem.

Primo generale axioma statuitur, Deum omnia movere secundum conditionem eorum, prout nempe rerum natura exigit. Et hoc fit, non quasi ad hoc cogeretur ab ipsis rebus, sed ut in responsione ad primum dicitur, quia Deus ita vult. „Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius“. Deinde applicatur axioma ad voluntatem humanam. Haec enim per motionem divinam acceptam est *activum principium*, i. e. potest seipsam movere, quin indigeat iam ulteriore complemento; est porro activum principium *non determinatum ad unum*, quale e. g. intellectus est, qui, quando ex principiis conclusiones certo cognoscit, ex sua natura ad assensum praestandum determinatus est et ideo seipsum necessario movet. Voluntas autem mota a Deo et in actu primo constituta ad movendam seipsam est adhuc *„indifferenter se habens ad multa“*, et propterea *„sic Deus eam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat“* (sicut intellectum), *„sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur“*.

Ex expositione a nobis data *patet, S. Thomam hic aperte excludere omnem determinationem voluntatis ad unum, quae fit ex parte Dei moventis.* Nam si voluntas motione prima a Deo accepta ad sequentes actus liberos adhuc indigeret novo motu praedeterminante, non esset *activum* principium, sed *passivum*; porro si Deus eam praedeterminaret ad unum, non moveret eam *secundum conditionem suam,* secundum quam est „activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa"; *ergo Deus voluntatem praedeterminando eius naturam corrumperet, non servaret.*

Nihilominus adversarii etiam hic suam praedeterminationem „non obscure" indicatam invenire volunt. Dicunt enim, secundum S. Thomam Deum movere sic voluntatem, quod non ex necessitate ad unum determinat. Ergo excluditur solum determinatio necessitans, affirmatur autem determinatio ad unum non necessitans.

Sed haec falsa sunt et mentem Angelici in sensum alienum detorquent. Nam 1. ipse non loquitur hic de alia motione ex parte Dei ac de ea, qua Deus voluntati primum motum indeliberatum imprimit; de hac enim sola hucusque egerat, et de hac sola quaeritur, utrum voluntas per eam de necessitate ad alios actus moveatur. Iamvero praedeterminatio Thomistarum non est illa motio, quae ad primum actum datur, sed est motio nova et distincta ad actum liberum. Ergo prius demonstrent, Angelicum docere, voluntatem non solum ad primum actum, quo finis appetitur, sed etiam ad subsequentes a Deo moveri novis motibus. Hucusque talis textus in operibus S. Thomae nunquam inventus est. 2. Respondeo, verba Angelici intelligenda esse ad modum alicuius dicti pleonastici, non quasi vellet dicere, Deum determinare quidem voluntatem ad unum, at non necessitare per eiusmodi determinationem, sed eo sensu, quod determinare ad unum et determinare de necessitate idem sit. Eiusmodi locutiones saepe occurrunt in operibus S. Thomae. Ita 1 q. 82 a. 2 ad 1 legitur: „Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc *non ex necessitate determinatur ad unum*".

Magis ad rem sunt ea, quae habentur in art. 1 de Virt. in comm., ex quo loco etiam apparet, idem esse determinare ad unum et determinare de necessitate: „Potentiae vero illae sunt agentes et actae, quae ita moventur a suis activis, quod tamen per ea *non determinantur ad unum*, sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis et manentis in subiecto, ita tamen, quod per eas *non de necessitate potentia ad unum cogatur*, quia sic potentia non esset domina sui actus". Ergo si Thomas dicit, Deum sic movere voluntatem, „quod non ex necessitate ad unum determinat", non vult affirmare, Deum voluntatem ad unum quidem determinare, sed non ex necessitate, verum potius omnem determinationem ad unum negat. 3. Sed etiamsi concederetur, S. Thomam hic loqui de determinatione voluntatis ad unum tali, quae nullam necessitatem inferat, nondum concludi posset ad praedeterminationem Thomistarum, quacum actus secundus metaphysica necessitate coniunctus est, sed potius ad determinationem talem, quacum etiam actualis omissio actus simul stare potest. Nonne S. Doctor, ut ex locis supra relatis constat, illam inclinationem, quam habitus voluntati conferunt, determinationem ad unum vocat, quamvis actus habitui respondens saepe non sequatur? Ergo ex eadem ratione dici potest, Deum, quando voluntatem per gratiam ad aliquid determinate volendum movet (q. 9 a. 6 ad 3), eandem ad unum determinare, quamvis illa gratia ex defectu voluntatis saepissime effectu careat. De determinatione illa adversariorum, quae voluntatem liberam ad actum infallibiliter applicat, S. Thomas certissime non cogitavit, cum e contrario affirmet, voluntatem a Deo applicari et moveri solum ad primam volitionem finis, qua accepta ea se reducit ad volitionem mediorum. Et eodem modo interpretandus est etiam alius textus sumptus ex q. 3 a. 7 ad 13 de Pot.: „Dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia *causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum*

determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis".

II. Eadem assertio probatur ex q. 6 de Malo

Ea, quae in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4 fideliter inhaerendo verbis S. Thomae invenimus, iterum clarissime docentur in quaestione sexta de Malo, ubi unico articulo agit „*de electione seu libero arbitrio*". Quae ibi in corpore articuli et in solutione obiectionum dicuntur, ad amussim concordant cum doctrina in Summa theologica tradita.

Examinemus prius corpus articuli, omissis tamen iis, quae ad rem nostram non spectant.

Sicut in Summa, etiam hic duplex motus alicuius potentiae, scilicet quoad exercitium et quoad specificationem, distinguitur:

„Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti . . . *Prima immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus*, ut scilicet agatur vel non agatur, ut melius vel debilius agatur; *secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus*: nam actus specificatur per obiectum".

Quia autem exercitium est ab agente, agens vero non agit nisi propter finem, ideo „primum principium motionis quantum ad exercitium actus est finis". Et cum finis sit obiectum voluntatis, ideo ad voluntatem spectat, ut alias potentias animae moveat quantum ad exercitium actus.

Ex eadem ratione *potest etiam voluntas seipsam movere, quatenus ex volitione finis se determinat ad volendum ea, quae sunt ad finem:*

„Quantum ergo ad exercitium actus primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa. Sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, *ita per hoc, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu;* sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim, quod vult sanitatem, incipit consiliari de his, quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non

demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet".

Ex his iterum apparet, inepte applicari a Thomistis ad omnes motus voluntatis illud axioma: *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Nam quamvis movere nihil aliud sit ac reducere aliquid de potentia in actum, et nihil possit de potentia in actum reduci nisi per ens in actu, potest tamen aliquid sufficienter in actu esse, ut seipsum moveat ad aliud, ad quod est in potentia. Et hoc valet tum de intellectu, tum de voluntate. *Ergo Thomistae immerito et contra doctrinam apertam S. Thomae ex eo, quod voluntas volens finem adhuc est in potentia ad volendum ea, quae sunt ad finem, concludunt, voluntatem ad electionem eorum, quae sunt ad finem, novo motu determinari debere per Deum.*

In sequentibus S. Doctor ostendit, voluntatem non posse seipsam movere quoad exercitium ad omnia, sed *primum motum ei dandum esse per aliquod principium exterius:*

„Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, *necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat*".

Deinde investigat, quodnam sit illud principium externum, ex cuius instinctu voluntas velle incipiat. Refutata opinione quorundam philosophorum, qui posuerunt, „quod iste instinctus est a corpore caelesti", ita concludit:

„Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona Fortuna (l. 7 Moral. ad Eudemum c. 18), quod id, quod *primo* movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet *Deus*, qui, cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed *ut indeterminate se habentem ad multa*".

Ecce, doctrina hic exposita in omnibus mire concordat cum ea, quam in Summa theologica 1, 2 q. 9 et 10

tradidit. Deus est *principium exterius* movens voluntatem creatam; *eius motio applicativa restringitur ad primum motum,* quo appetitur finis, quo motu accepto voluntas seipsam movet ad volendum ea, quae sunt ad finem; neque pro illis motibus sequentibus, qui ex voluntate finis derivantur, nova motio ex parte Dei requiritur, qua voluntatem ad unum praedeterminat. Porro ille primus motus a Deo datus recipitur in voluntate secundum naturam eius. Cum autem voluntas actu volens finem *„indeterminate se habeat ad multa“, ita a Deo movetur, ut haec indeterminatio non tollatur, sed sub Dei motione permaneat. Ergo Deus non praedeterminat voluntatem humanam ad eligenda ea, quae sunt ad finem.* Nescio, an possint clariora verba inveniri, quibus necessitas cuiuslibet praedeterminationis excludatur.

Unam tantum determinationem voluntatis ad unum admittit S. Thomas, scilicet dispositionem, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, quae potest esse vel naturalis et inamovibilis, vel voluntaria et subiacens potestati voluntatis. Prior est a Deo naturae indita et movet voluntatem naturaliter, altera autem non tollit libertatem.

„Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio, quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta cum aliquis disponitur per habitum vel passionem ad hoc, quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus“.

Ex quibus verbis possumus ita argumentari: Praedeterminatio physica non subiacet voluntati; non enim est in hominis potestate, ut eam accipiat, neque, si iam adest, ut eam removeat; ergo talis praedeterminatio a Deo indita quoad effectum aequivalet dispositioni naturali et proinde ex naturali necessitate homo praeeligit illud, ad quod praedeterminatur; et sic libertas destruitur.

Doctrina in corpore articuli explicata adhuc confirmatur ex solutione aliquarum obiectionum.

Obiectio tertia:

„Cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem, quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur, quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum".

Difficultas insistit in hoc, quod omnis motus ab exteriore agente proveniens est immobilis et proinde a subiecto moto removeri non potest. Quod autem removeri non potest, inducit necessitatem. Ad solutionem ita respondet S. Doctor:

„Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis *ad aliquod determinatum* secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquidque secundum suum modum".

Ergo animalia bruta ideo non sunt libera, quia ex instinctu superioris agentis moventur ad aliquid determinatum, inquantum scilicet bona particularia et determinata tantum apprehendere possunt. Voluntas autem humana non necessario agit, quamvis a Deo immutabiliter moveatur, i. e. secundum ordinem a divina providentia ab aeterno immutabiliter statutum. Quidquid enim in tempore a voluntate humana fit, sive sit bonum sive malum, non potest fieri, nisi inquantum Deus ab aeterno aliquo modo id voluerit aut saltem non impedire decreverit. Sed quamvis ratio ordinis omnium, quae in tempore fiunt, immutabiliter in Deo praeexistat, tamen libertas et contingentia voluntatis non tollitur, quia „Deus omnia movet proportionabiliter, unumquidque secundum suum modum". Voluntas autem, „quae se habet indifferenter ad diversa", non moveretur proportionabiliter, si indifferentia eius tolleretur et ad unum determinaretur. Praeterea admissa

praedeterminatione homines non secus ac animalia bruta moverentur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum, totaque differentia inter modum agendi hominum et brutorum in eo consisteret, quod bruta quidem convenienter ad suam naturam ita moverentur, quia non apprehendunt nisi „secundum formam particularem, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus“, dum e contrario homines contra suam naturam ad unum determinarentur, quia rationem finis in communi cognoscunt, qui variis modis obtineri potest. Cum ergo S. Thomas dicat: „Deus movet unumquodque secundum suum modum“, evidenter negat praedeterminationem voluntatis liberae.

Obiectio quarta:

„Violentum est, cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntariae electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur, quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum“.

„Ad quartum dicendum, quod voluntas aliquid confert, cum a Deo moveatur; ipsa enim est, quae operatur, sed mota a Deo; et ideo motus eius, quamvis sit ab extrinseco, sicut a primo principio, non tamen est violentus“.

Hic agitur de actu liberae electionis, et ad hunc dicitur voluntas a Deo moveri. Thomistae censent, hoc fieri per praedeterminationem physicam, quae est distincta ab ea motione, qua voluntas ad primum actum movetur. At ubinam, quaeso, S. Thomas in corpore articuli dixerat, Deum etiam ad actum liberae electionis voluntatem novo motu applicare? Certe talis motionis ne vestigium quidem apparet; nam S. Doctor ibidem duos motores voluntatis nominavit, scilicet ipsam voluntatem et Deum. Et voluntas quidem movet seipsam sufficienter ad actum electionis eorum, quae sunt ad finem, inquantum actu volens finem seipsam consilio rationis determinat ad volenda media, sicut homo volens sanitatem „tandem determinato consilio vult accipere potionem“; Deus autem movet voluntatem ut principium exterius, inquantum ei primum motum ad finem dat. „Necesse est, quod *quantum ad primum motum voluntatis* moveatur voluntas uniuscuiusque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, *cuius instinctu*

voluntas velle incipiat". Praeter illas duas motiones nullius alius mentio fit, ergo arbitrarie fingitur. Proinde dicendum est, voluntatem per solam primam motionem ad finem moveri ad actum electionis. Dicitur porro voluntas aliquid conferre, cum a Deo movetur, quia actum liberum non solum elicit, sed etiam determinat; sed hoc facit mota a Deo per inditum primum motum.

Obiectio decima septima:

„Voluntas aliquando incipit eligere, cum prius non eligeret. Aut ergo, quia mutatur a dispositione, in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur, quod, sicut prius non eligebat, ita nec modo, et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est, quod ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur".

Agitur hic iterum de actu electionis, per quam fit mutatio in voluntate, inquantum de non eligente fit eligens actu. Affirmat autem obiciens, illam transmutationem debere fieri ab aliquo exteriore movente, illud movens vero imponere necessitatem. Etiam Thomistae dicunt, ad actum electionis debere voluntatem ope praedeterminationis moveri, negant vero, per hoc induci necessitatem electionis. S. Doctor ita respondet:

„Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas, quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corp. artic."

Concedit ergo S. Thomas transmutationem fieri in voluntate, quando de novo incipit eligere, et eam transmutationem esse ab aliquo agente. Agens autem est ipsa voluntas, inquantum movet seipsam ad eligendum, et etiam aliquod exterius agens, scilicet Deus. Sed in corpore articuli ostenderat, Deum tamquam agens exterius movere voluntatem solum ad primum motum. Ergo *Deus in electionem non influit alio motu distincto ab illo primo et consequenter Deus non praedeterminat voluntatem per motum novum et specialem.*

Obiectio vicesima:

„Secundum Augustinum (in I. de Trin. c. 1) nihil est sibi causa, ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa, ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam, sed necesse est, quod ab aliquo moveatur, quia incipit agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus, quod non incipit velle, postquam noluerat, propter eius immobilitatem. Ergo necesse est, quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere".

Thomistae pari modo argumentantur: Voluntas per se sola, etiamsi primum motum indeliberatum accepit, non potest esse sibi causa sufficiens, ut libere aliquid eligat, sed debet ab alio praemoveri, quia incipit eligere, cum prius non eligeret, et sic movetur; sed quidquid movetur, ab alio movetur. Respondet S. Thomas:

„Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum, sed secundum aliud potest seipsum movere: sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et *voluntas, inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem*".

Si umquam, certe hic debuit Angelicus praedeterminationis physicae mentionem facere, si eam probasset. Nam in obiectione ex eo, quod voluntas actu volens finem adhuc in potentia est ad actum electionis, conclusio facta erat, eam ab alio movendam esse. In hac suppositione debuit igitur respondere, voluntatem ad actum electionis moveri quidem ab alio, sed eam motionem non impedire, verum potius efficere, ut etiam voluntas seipsam moveat. Sed ipse e contrario affirmat, voluntatem ad eligendum sufficienter reducere seipsam de potentia in actum, quia „inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem", et sic non idem secundum idem movet seipsum. Ergo non est opus, ut ab alio de potentia in actum reducatur, vel ut ab alio praedeterminetur. Ex quo iterum sequitur, axioma illud tam saepe a Thomistis usurpatum: Quidquid movetur, ab alio movetur, valere tunc tantum quando illud, quod movetur, est in pura potentia, non posse autem transferri in voluntatem, quae per volitionem finis iam in actu est.

Ex his clare apparet, doctrinam S. Thomae in opere de Malo traditam non solum non discrepare ab ea, quae in Summa theologica invenitur, sed eam magis illustrare et confirmare. Ubicumque de motione divina loquitur, qua voluntas indiget, ut libere aliquid eligere possit, non aliam affirmat atque eam, qua Deus voluntatem ad primum actum indeliberatum movet. Neque eum latent rationes, quas Thomistae pro necessitate ulterioris motionis determinantis afferre solent, sed tantum abest, ut eas approbet, ut contra eas ut perniciosas libertati refutet. *Ita manifestum est, eum non patronis, sed adversariis praedeterminationis physicae adnumerandum esse.*

III. Variis testimoniis probatur, etiam in ordine gratiae solam primam volitionem finis esse a Deo movente

1. In 1, 2 q. 109 a. 2 inquirit Angelicus „*utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*". Quaestionem propositam versus finem articuli ita resolvit:

„Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur et ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem *in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum*".

De virtute gratuita superaddita hic non quaerimus, sed de auxilio, quod hominem movet ad bene agendum, quod auxilium nunc communiter dicitur gratia actualis. In quonam hoc consistat, docemur in responsione ad primum:

„Dicendum, quod homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi huiusmodi etiam sit dominus, oportet, quod sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet, quod *finaliter deveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio,* quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna (scil. Moral. Eudem. l. 7 c. 18). Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbi-

trium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae".

Voluntas est domina actuum suorum propter deliberationem rationis ideoque potest seipsam flectere et movere ad unam vel aliam partem, neque ad hoc requirit determinationem ab aliquo externo principio. Sed quia impossibile est omnem motum voluntatis praecedere deliberationem rationis, ideo *finaliter* deveniendum est ad aliquem primum actum, qui ei inest ex motione alicuius principii externi. Etiam hic clarissime indicatur, voluntatem non ad quemlibet actum, sed solum ad primum a Deo applicandam esse. Si enim, ut propugnatores praedeterminationis physicae asserunt, ad quemvis actum voluntatis necessaria esset divina motio distincta, ridicula esset argumentatio S. Doctoris, oportere, „quod *finaliter* deveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio"; per se enim intelligeretur, quod de omnibus actibus valet, dicendum esse etiam de primo. Neque dici potest, S. Thomam hoc tantum voluisse dicere, primum actum esse *a solo Deo* movente, ad alios autem etiam voluntatem se movere. In hac enim suppositione a. cum voluntas etiam primum actum eliciat, quamvis ad eum non se moveat, S. Doctor nihil aliud affirmaret, nisi voluntatem quoad primum actum non esse liberam, quod per se patet, neque ad hoc opus fuisset provocare ad dictum Aristotelis; b. cum in sententia adversariorum praedeterminatio voluntatis ad actum liberum salutarem sit gratia realiter distincta ab ea, quae efficit actum indeliberatum praecedentem, immo praecipua et nobilissima, non potuit Angelicus, cum inquirat, „utrum homo possit velle et facere bonum *absque gratia*", hanc reticere et tantum eam gratiam memorare, quae ad primum actum non meritorium requiritur. c. Postquam S. Thomas demonstravit, liberum arbitrium hominis indigere auxilio divino, quod consistit in primo motu a Deo collato, in fine concludit: „Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo" (scilicet ad primam volitionem finis), quo satis indicat, excepto primo motu, qui sit a Deo, ceteros actus esse ita

a voluntate, ut plenum dominium eorum habeat neque ad quemquam eorum a Deo determinetur. Certe nullus Thomista, qui demonstrare vellet, liberum arbitrium non ita habere dominium sui actus, quin indigeat motione Dei, contentus esset hac sola ratione, quod saltem primus motus indeliberatus a Deo solo sit, sed magna emphasi inculcaret, etiam actum subsequentem a Deo nova motione praedeterminari.

2. In Quodl. 1 a. 7 quaerit S. Thomas „*utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare*“, et respondet, hominem ad hoc indigere tum gratiis externis, tum etiam internis, quae consistunt in motibus a Deo excitatis.

„Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines et flagella, sed etiam *quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum,* secundum illud Prov 21: „Cor regis in manu Dei: quocumque voluerit, vertet illud“. Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capite de bono Fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio et electionis consilium. Si autem quaeratur, qualiter consiliari incipiat, non potest dici, quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse, quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus ibidem concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus caeli, ita *omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente.* Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare nec aliquid boni facere nisi per divinum auxilium“.

Auxilium divinum, quo homo opus habet, ut se ad gratiam habitualem praeparet, consistit praeter varias gratias externas in interiore motu voluntatis ad bonum, qui tantae virtutis et efficaciae est, ut Deus eo cor hominis infallibiliter inclinare possit, in quodcumque voluerit. Ille vero motus secundum verba S. Thomae in eo consistit, quod Deus solum primum actum efficiat, qui omnem elec-

tionem et omne consilium rationis praecedit. Ex quibus rursus apparet, quam longe Doctor Angelicus absit a sententia adversariorum, qui putant, ad hoc, ut Deus cor hominis infallibiliter convertere possit, nequaquam sufficere, ut solum primum motum indeliberatum det, cui voluntas resistere possit et quae eam ex utraque parte pendulam relinquat, sed praeter eum requiri aliam gratiam, quae ex interna sua virtute coniuncta sit cum effectu et voluntatem vi sua physica infallibiliter ad unum praedeterminet. Secundum S. Thomam vero gratia, qua Deus cor hominis infallibiliter vertit, quocumque voluerit, non est eius conditionis, ut cum ea actualis dissensus voluntatis coniungi non possit, sed potius contrarium affirmat in responsione ad secundum:

„Dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum: et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo *sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere;* et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine secundum illud Oseae 13,9: „Perditio tua ex te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum".

Deus omnia movet, prout eorum naturalis conditio exigit; ea, quae non gaudent libertate, ex motione divina necessario agunt; natura autem rationalis libertate gaudens ita movetur, ut a voluntate pendeat, utrum ei libere obsecundet an eidem etiam resistat; et ideo *voluntas libera sub motione Dei manet adhuc indifferens ad agendum vel faciendum id, ad quod a Deo movetur, vel ad faciendum aliud.* Si divinam motionem sequitur, a Deo est, ut ad gratiam se praeparet; si vero resistit, ipsa est causa suae perditionis.

3. Eandem doctrinam tradit Angelicus in Commentario in ep. ad Rom c. 9 lect. 3, explicans verba S. Pauli: „Miserebor, cui misereor, et misericordiam praestabo, cui miserebor".

„Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam *ad gratiae usum,* sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat formas

in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem: et ideo dicitur Isa 26,12: „*Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*". Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles (9 Metaph. text. 3, 4 et 10) de operibus voluntatis humanae. Cum enim homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet, quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeeligit alteri. Sed cum iterum habeat potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquod, per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, *oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum; et hoc non est aliud quam Deus. Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo;* nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis Deus in omnibus operetur, quia, sicut dicitur Sap 8,1: „Ipse disponit omnia suaviter", quia scilicet per suas formas omnia inclinantur quasi sponte in id, ad quod ordinantur a Deo".

His verbis tam perspicuis, ut nulla ratione obscurari possint, S. Doctor declarat, gratiam efficacem, qua actus salutaris efficitur, esse eam motionem, qua Deus hominem ad consiliandum vel, quod idem est, ad primam volitionem finis movet, quia omne consilium de rebus agendis ex appetitu finis procedit. Usus enim gratiae habitualis est ipse actus liber salutaris; ille usus autem vel actus est a Deo, inquantum hominem movet ad consiliandum: „oportet esse aliquod principium superius homine, quod ipsum movet ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus. *Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo*". Notentur bene haec ultima verba. Usus gratiae vel actus voluntatis liber est a Deo per solam motionem ad consiliandum, non autem per motionem novam et distinctam, qua Deus voluntatem post consilium rationis immediate ad agendum applicat et ad unum praedeterminat. Immo talis motio applicativa et determinativa aperte excluditur, cum voluntas a Deo ad consiliandum mota seipsam de potentia in actum reducat. „Cum homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet,

quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeeligit alteri". Si autem S. Thomas putasset, praeter motionem ad consiliandum novum motum determinantem voluntatem ad unum et applicantem ad actum electionis requiri, hanc certe reticere non poterat neque affirmare: „Sic (i. e. per motionem ad consiliandum) ipse usus gratiae est a Deo".

4. Gratiam Dei, qua instigamur ad salutariter agendum, nihil aliud esse ac primum motum a Deo datum, S. Thomas etiam docet in Commentario in II ep. ad Cor c. 3 lect. 1, exponens verba S. Pauli: „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est". Haec sunt verba eius:

„Causa autem huius fiduciae est, quia *quidquid ego facio, etiam ipsum principium operis Deo attribuo.* Et ideo dicit: Non quod simus suffiicientes cogitare saltem, non dicere vel implere. Nam in quolibet processu operis primum est assensus, qui fit cogitando, deinde collatio per verbum et postmodum impletio per opus; unde si nec cogitare quis a se habet, sed a Deo, non est dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Phil 1,6: „Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu". Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Isa 26,12: „*Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*". Sed ex hoc ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit: A nobis, quasi ex nobis, quasi dicat: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert, ut sic et libertatem hominis defendat, cum dicit: A nobis, idest a nostra parte, et divinam gratiam commendet, dum dicit: Quasi ex nobis, scilicet procedat, sed a Deo. Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere sine adiutorio Dei. Et ratio sua est, quia in his, quae facimus, quaerendum est illud, propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. *Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo.* Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo, quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum; et hoc est Deus, qui et homines movet et omnia, quae agunt, ad actiones suas: sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto,

oportet, quod hoc fiat secundum modum suae naturae, idest rei motae. Ea ergo, quorum natura est, ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae".

De hoc loco eadem valent, quae de praecedente dicta sunt. Bonum opus salutare est ex nobis, et quidem libere agentibus, inquantum ex consilio rationis agimus et nos determinamus; sed ipsum consilium est a Deo: „*Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo*". Proinde, „quidquid ego facio, etiam ipsum *principium* operis Deo attribuo". Ergo Deus dat *principium* bonorum operum excitando motus primos in intellectu et voluntate in bonum salutare; sed hominis est consentire vel dissentire. „Possum quidem aliquid facere quod est liberi arbitrii; *sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert*". Ad libertatem ergo pertinet *facere* bonum, sed possibilitas faciendi est a Deo. Ex quibus sequitur, secundum Doctorem Angelicum gratiam non ex interna sua natura determinare voluntatem ad unum, sed esse talem, ut ex natura sua non det nisi *perfectam virtutem agendi,* qua homo pro innata sua libertate uti vel etiam non uti potest.

5. In libro tertio Summae contra gentes S. Thomas fusius inquirit in causam motivam voluntatis. Refutatis variis sententiis falsis philosophorum quorundam gentilium (c. 85, 87 et 88) tandem in cap. 89 ostendit, „*quod motus voluntatis causatur a Deo et non solum a potentia voluntatis*".

„Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit in III. Periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam, qui dicebant, quod providentia non est de his, quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus; sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim, qui eligit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostra-

rum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur. Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Is 26,12: „Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine“. Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Praeterea. Hoc ipsum, quod Salomon dicit: „Quocumque voluerit, inclinabit illud“, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est (c. 70). Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem, in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur, quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc. Superius ostensum est, quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est ergo causa motuum voluntatis.

Item. Arguit adhuc Aristoteles in VII. Eudemicae Ethicae per hunc modum. Huius, quod aliquis intelligat, consilietur, eligat et velit, oportet, aliquid esse causam, quia omne novum oportet, quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.“

Ultimo argumento iterum demonstratur. Deum esse primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum eo, quod voluntatem ad primam volitionem finis movet. Putant autem recentiores Thomistae, ultimum argumentum demonstrare causalitatem Dei solum in aliquo casu particulari, scilicet quoad actum primum; actus enim primus magis causatur a Deo quam subsequens actus liber, quia ad actum primum voluntas seipsam movere non potest et consequenter a solo Deo movetur; sed addunt, praeceden-

tibus argumentis S. Thomam demonstrasse, Deum non solum primum actum causare, sed etiam omnes alios. „Oportet igitur", ita ait, „quod in spiritualibus *omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur,* quae est voluntas Dei". Ergo secundum Doctorem angelicum Deus etiam motus illos, qui primum sequuntur, proxime causat. Praeterea voluntas dicitur agere in virtute Dei, sicut instrumentum agit in virtute causae principalis. Instrumentum autem, e. g. serra, ad singulos motus debet praemoveri a causa principali. Ergo etiam voluntatem ad singulos actus, et non solum ad primum, motionem divinam accipere oportet. Motio autem illa, qua Deus immediate causat actum liberum, est praedeterminatio physica. Ergo S. Thomas hic praedeterminationem physicam docet.

Ad hanc obiectionem ita respondeo:

a) S. Thomas ex eo, quod Deus secundum Aristotelem primam volitionem finis inspirat, concludit: „Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum". Notentur bene haec verba; non enim dicit, per motionem ad finem Deum esse tantum causam consilii, sed consiliorum et voluntatum, i. e. omnium actuum sive rationis sive voluntatis, qui ex appetitu illius finis procedunt. Ergo ex instinctu illo divino, quo homo in primum actum reducitur, non solum ille causatur, sed etiam actus consilii et actus varii voluntatis, ideoque haec unica motio Dei sufficit, ut Deus dicatur „primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum".

b) Ex explicatione supra data sequitur, Deum eo, quod primam volitionem finis dat, immediata causalitate influere etiam in omnes actus subsequentes. In ordine enim naturae appetitus naturalis boni universalis a Deo collatus actualiter includitur in omni actu, quo homo se per rationem determinat ad bonum particulare sive verum sive apparens eligendum, et ideo Deus in omni actu id dat, quod in eo est naturale. In ordine vero gratiae simile quid dicendum est de illa motione speciali, qua „Deus interdum movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum" (1, 2 q. 9 a. 6 ad 3); hac enim excitatur primus motus indeliberatus voluntatis ad bonum

ordinis salutaris, qui in subsequentibus actibus circa illud bonum versantibus actu includitur; et propterea voluntas non potest bonum salutare libere eligere, quin Deus motione sua in illum actum influat. Ergo ad hoc, „quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causatur, quae est voluntas Dei", sufficit, quod primus motus voluntatis sit ex instinctu Dei moventis, ut ratio Aristotelis probat, neque necesse est admittere voluntatem ad singulos actus a Deo novis et distinctis motibus moveri et applicari.

c) Quae cum ita sint, adversarii ex verbis S. Thomae nullo modo legitime concludere possunt, pro unoquoque actu voluntatis novam et specialem motionem ex parte Dei requiri, sed ad hoc probandum necesse esset claros textus proferre, quibus non solum asseritur, Deum causam esse omnium motuum voluntatis, sed etiam diserte affirmatur, eum voluntatem immediate ad unumquemque actum per novum motum applicare et determinare. Sed eiusmodi textus in operibus S. Thomae vix invenient; ego saltem hucusque nullum reperire potui; immo S. Doctor, ut ex adhuc dictis colligi potest, fere ubique contrarium docet. Liceat mihi hic aliquem textum iam supra relatum iterum ponere, cum ad quaestionem nostram illustrandam egregie inserviat. 1, 2 q. 109 a. 6 quaeritur „utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriore auxilio gratiae". In corpore articuli dicitur:

„Ad hoc autem, quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni (scilicet gratiae habitualis), non oportet praesupponere aliquod donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animum moventis sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (a. 2 et 3 h. q.). Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem, et ideo cum secundum ordinem agentium et moventium sit ordo finium, *necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium,* sicut animus militis con-

vertitur ad quaerendam victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, *ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni,* per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius (de div. nom. c. 4 lect. 11) dicit, quod „Deus convertit omnia in seipsum". Sed *homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem,* quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio secundum illud Ps 72,27: „Mihi adhaerere Deo bonum est"; et ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti, sicut ille, qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis".

Duplex auxilium hic S. Doctor distinguit, quod necessarium est ad se praeparandum ad gratiam habitualem, scil. auxilium Dei moventis et auxilium Dei inspirantis bonum propositum. Primum pertinet ad concursum generalem et omnibus datur, alterum solum illis, quos Deus ad se tamquam finem specialem convertere vult. In primo se habet Deus ut universalis motor omnium rerum, qui omnia ad bonum universale movet; in altero se habet ut motor specialis ad specialem finem. Quod primam motionem attinet, S. Doctor expresse notat, necesse esse, „quod *ad ultimum finem* (scil. ad bonum universale) *convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium*", quod etiam illustrat exemplo militis, qui ad quaerendam victoriam, qui est finis totius exercitus, a duce, ad sequendam autem aliquam aciem particularem non a duce, sed a tribuno tantum movetur. Ex quibus manifeste apparet, Deum in ordine naturae movere quidem ad bonum universale, motionem autem ad bona particularia non fieri a Deo, sed a creaturis. Si haec applicentur ad voluntatem, dicendum est, eam a Deo immediate moveri tantum ad bonum in communi appetendum, ad bona vero particularia hominem ut inferius movens seipsum de-

terminare per rationem. Iam vero in sententia adversariorum Deus voluntatem etiam ad particularia bona eligenda determinaret et applicaret per praedeterminationem physicam ad omnem actum necessariam, quod certe pugnat cum doctrina Aquinatis.

d) Neque quidquam in favorem sententiae adversae inde colligi potest, quod iuxta D. Thomam voluntas humana se habet ad Deum sicut instrumentum ad artificem. Nam quamvis instrumenta simplicia inanimata ad singulas operationes ab artifice moveri debeant, sicut securis ad quemvis ictum a fabro movenda est, hoc tamen non est de essentia instrumenti, sicut apparet in instrumentis quibusdam compositis, e. g. in horologiis vel in aliis machinis, quae prima motione a causa externa accepta seipsa movent; sed de essentia instrumenti est, ut agere non possit nisi in virtute artificis. Iam vero voluntas humana est substantia spiritualis, quae primo motu a Deo accepto seipsam movere potest; sed hoc facere non potest nisi in virtute ipsius Dei primi moventis, inquantum scilicet prima volitio finis a Deo ipsi data etiam in actus sequentes causaliter influit, ut ostensum est.

Alia obiectio, quae ex eodem capite fieri posset, iam supra magna ex parte praeoccupata est. Scilicet S. Thomas refert sententiam Origenis, qui non intelligens, quomodo Deus motus voluntatis causare possit sine praeiudicio libertatis, verba S. Scripturae, quibus opera nostra bona in Deum tamquam in causam reducuntur, hoc sensu interpretatus est, quod Deus det nobis virtutem volendi, non autem faciat nos velle hoc vel illud. Haec sententia, quam Angelicus merito ut auctoritati Scripturae contradicentem reprobat, plane coincidere videtur cum illa expositione, quae supra data est de modo, quo Deus voluntatem humanam movet ad bonum universale. Ibi enim dictum est, Deum movere voluntatem ut universalem motorem imprimendo ei tantum inclinationem in bonum, simili modo, quo generans dicitur corpus grave movere deorsum dando ei formam gravitatis. Cum vero inclinatio in bonum commune non videatur distincta esse a potentia voluntatis, ex illa expositione Deus nihil aliud conferret

ad opera nostra quam virtutem volendi. Ad quod respondendum est, secundum mentem Angelici Deum vere et proprie causare primum actum naturalem voluntatis, quamvis voluntatem ad eum eliciendum non moveat physico impulsu, sed solum mediante inclinatione naturali. Nam ad omnem actum voluntas indiget aliquo motore. Voluntas autem non potest seipsam movere ad primum motum, quia ad hoc praerequireretur alia volitio finis; cum ergo primam volitionem non praecedat alia, ad eam voluntas a solo conditore movetur.

Porro notandum est, Origenem docuisse, Deum etiam ad opera bona supernaturalia non aliter concurrere nisi dando virtutem volendi, quod certe falsum est. Nam ad eiusmodi opera Deus voluntatem movet per gratiam, quae secundum mentem D. Thomae consistit in aliquo impulsu physico voluntati superaddito. Cum autem Scriptura opera nostra Deo adscribit, intelligit primario opera supernaturalia. Ergo recte reprehenditur Origenes, qui haec opera ex sola virtute naturali voluntatis fieri existimabat, ut contradicens auctoritatibus Scripturae.

IV. Variis textibus probatur, Deum non praedeterminare liberam voluntatem

Primum argumentum ex q. 3 de Malo a. 3 ad 5.

In a. 3 q. 3 de Malo quaeritur: „*Utrum diabolus sit causa peccati*“. In corpore articuli respondet S. Doctor, diabolum non posse interius in ipsa voluntate agere, et ideo eum non posse voluntatem per modum agentis vel perficientis movere ad actum malum, sed concedit, eum posse voluntatem ad peccandum allicere proponendo ei aliquod obiectum malum. Contra primam partem huius responsi loco quinto hanc movet obiectionem:

„Omne, quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc, quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc, quod exeat in actum peccati, indiget, quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem videtur hoc fieri a diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur, quod diabolus sit causa peccati“.

Ab obiectionem haec respondet S. Thomas:

„Ad quintum dicendum, quod *voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum*".

S. Thomas concedit principium toties decantatum ab adversariis: „Quod est ad utrumlibet, debet determinari ad unum, ut in actum determinatum exeat". Sed negat explicite, quod ipsi inde inferre volunt, eam determinationem faciendam esse ab aliquo agente externo, cum potius ad eam sola voluntas sufficiat, dum rationem movet ad inquirendum et consiliandum, quidnam ex pluribus hic et nunc agendum sit. Cum autem dicit: „nec oportet hoc (scilicet quod per aliquid determinetur ad unum) esse per aliquod *agens extrinsecum*", evidenter etiam ipsum *Deum* excludit, cum etiam Deus, quamvis in ipsa voluntate interius operetur, sit agens extrinsecum respectu voluntatis. *Ergo hic clarissimis et explicitis verbis negatur omnis praedeterminatio physica voluntatis et determinatio actus liberi soli voluntati adscribitur.*

Inde non est mirum, quod Thomistae variis modis haec verba suae doctrinae fatalia emollire et in alium sensum deflectere conati sunt. Ita *Dummermuth* (S. Thomas et Doctrina praemotionis physicae. Paris 1886 p. 145) praeeunte *Joanne a S. Thoma* (Cursus Theol. I. P. q. 19 disp. 5 art. 4. Ed. Paris 1883 T. III p. 391) putat, S. Doctorem nomine agentis extrinseci intelligere agens tale, quod tantum exterius agat, non autem illud, quod interius in ipsa voluntate operetur; ergo excludi determinationem per diabolum, non vero per Deum, cum hic in ipsa voluntate agat.

Sed evasio haec prorsus vana et a mente et modo loquendi S. Thomae aliena est. Nam 1. quamvis saepissime affirmet, Deum interius in voluntate agere, tamen *semper et ubique sine ulla exceptione Deum dicit agens exterius respectu voluntatis.* Confer textus supra relatos: 1, 2 q. 9 a. 6; q. 10 a. 3; q. 109 a. 2; de Malo q. 6 in corp. art. et ad 17; Quodl. 1 a. 7; Comm. in ep. ad Rom. c. 9 lect. 3.

2. Sana ratio vetat, quominus Deus dicatur agens internum respectu voluntatis. Nam principium quidem actionis, quod causat Deus, est aliquid voluntati internum

eique inhaeret, sed Deus ut agens est suppositum distinctum a voluntate eique externum. Agens internum respectu voluntatis est tantum ipsa voluntas et eae dispositiones, quae ei inhaerent eamque ad agendum applicant et inclinant, scilicet motio specialis gratiae aut habitus sive acquisiti, sive infusi.

3. S. Thomas hic nihil aliud affirmat ac voluntatem ad bonum vel malum eligendum non indigere aliqua causa externa physico influxu eam determinante quoad exercitium. sed solum aliqua causa eam determinante quoad specificationem. Voluntas enim divino instinctu mota ad primum actum, quo finem appetit, seipsam, quod exercitium actus attinet, reducere potest in actum electionis eorum, quae sunt ad finem (1, 2 q. 9 a. 3) neque ad hoc indiget aliqua causa externa eam per motionem physicam denuo determinante, quare Angelicus ait: „nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum". Cum autem finis variis viis obtineri possit neque voluntas ad unum medium prae alio eligendum ex sua natura determinata sit, indiget adhuc determinante aliquo, ut se moveat ad hoc medium in individuo eligendum; et haec determinatio, quae est secundum specificationem, fit per consilium rationis, quo ratio iudicat, hoc esse eligendum et non aliud. Ideo S. Thomas ait: „Voluntas cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis". Ergo verbis S. Doctoris negatur quaevis determinatio voluntatis ad unum per causam externam physice voluntatem moventem et affirmatur sola necessitas determinationis quoad specificationem per obiectum externum consilio rationis propositum. Eandem veritatem S. Thomas etiam alibi (de Ver. q. 24 a. ad 4 ad 15) clarissime docet, ubi ad difficultatem, nullam potentiam reducere se in actum, liberum autem arbitrium reducere se in actum et proinde non esse potentiam, ita respondet: „Dicendum, quod ratio procedit de potentia *passiva* ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia *operativa,* qualis est liberum arbitrium, quae *ad actum ducitur per obiectum*". Ergo liberum arbitrium non est potentia *passiva,* quae ut in actum prodire possit, prius compleri debeat per aliquem impulsum

physicum, sed est operativa vel *activa* et proinde non eget ulteriore determinatione nisi *quoad specificationem*, quae fit *per obiectum*.

Ceterum *Joannes a S. Thoma*, parum confidens in hoc effugio, alio modo difficultatem eliminare tentat, dicens: „Cum dicit S. Thomas q. 3 de Malo, quod non determinatur voluntas ab aliquo extrinsecus agente, loquitur ad litteram de determinatione ad peccatum, in quo licet possit ab aliquo suadente extrinseco determinari, non tamen ab aliquo agente, quia in malis voluntas est primum agens deficiens et a nullo alio determinatur" (L. c.) Sed huic solutioni obstat, quod S. Doctor non solum de determinatione ad malum, sed etiam *ad bonum* loquitur. In obiectione enim dixerat: „Liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad *bonum* et malum". Et ad haec verba respondet: „Voluntas, cum sit ad utrumlibet" (scil. ad bonum et ad malum) „per aliquid determinatur ad unum" (intellige: ut bonum vel malum agat), scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc" (scil. quod bonum vel malum eligat) „esse per aliquod agens extrinsecum". Deinde, cum malum morale formaliter sumptum sit pura privatio, i. e. difformitas actionis a regula rationis et legis divinae, ad ipsum neque voluntas per consilium rationis se determinat. Nam homo, cum peccat, non se determinat ad malum qua malum, sed potius ad bonum aliquod particulare eligendum, cui actui annexa est malitia moralis. Impossibile enim est, voluntatem malum ut tale velle.

Secundum argumentum ex 1, 2 q. 80 a. 1.

In hoc articulo iterum quaeritur: „*utrum diabolus sit homini directe causa peccati*". Textus est hic:

„Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus; quod quidem non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est (q. 9 a. 3, 4 et 6), a duobus moveri potest: uno modo ab obiecto

sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas vel Deus, ut supra ostensum est (l. c.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (q. 79 a. 1). *Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius.* Ex parte autem obiecti potest intelligi, quod aliquid moveat voluntatem tripliciter: uno modo ipsum obiectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille, qui proponit vel offert huiusmodi obiectum; tertio modo ille, qui persuadet, obiectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum modorum potest aliquid esse directe causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (q. 10 a. 1 et 2). Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille, qui persuadet. Unde sequitur, quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile".

Ex his verbis apparet, *causam directe actus peccati esse tantum id, quod ipsam voluntatem interius sufficienter inclinat ad peccandum; et haec est sola voluntas, non vero Deus.* Quamvis enim etiam Deus interius in voluntate operetur eamque ad agendum inclinet, tamen illa inclinatio ex parte Dei voluntatem nullo modo movet ad peccatum. Huius rei ratio redditur in a. 1 q. 79 his verbis: „quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem; Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem". Quomodo autem Deus moveat voluntatem in se tamquam in finem ultimum, explicatur in a. 4 et 6 quaestionis nonae, ad quos S. Doctor hic remittit. Ibi enim dixerat, Deum voluntati conferre primum motum indeliberatum in finem (a. 4), et movere voluntatem sicut universalem motorem ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, hominem vero per rationem se determinare ad volendum

hoc vel illud, quod est vere vel apparens bonum (a. 6 ad 3). Ergo ideo Deus non est directe causa peccati, quia voluntatem humanam non movet nisi ad bonum universale et voluntatem non determinat, ut praecise malum eligat, sed *hanc determinationem soli voluntati relinquit. Ex quibus evidenter consequitur, Deum neque ad materiale peccati neque ad actum peccati determinare, ut Thomistae affirmant.*

Id, quod ex corpore articuli collegimus, adhuc magis confirmatur ex responsione ad obiectionem tertiam. Obiectio est haec:

„Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicae (scil. l. 7 c. 18): „Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii". Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum et per hoc directe est causa boni, ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur, quod diabolus directe sit causa peccati".

Ad obiectionem ita respondet S. Thomas:

„Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; *sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana,* et diabolo per modum persuadentis vel appetibilis proponentis".

Deus est igitur universale principium omnis interioris motus humani; ergo etiam eius motus, qui fertur in malum, et hoc ideo, quia ut universalis motor voluntatem hominis movet ad universale bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, ut dicitur 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3. Sed Deus non determinat voluntatem ad malum consilium; *haec enim determinatio directe est a sola voluntate humana.* Ergo Deus non est causa, quae efficit, ut voluntas potius ad malum obiectum appetendum feratur, vel *non est causa praedeterminans actum peccati.*

Eadem obiectio cum eadem responsione invenitur de Malo q. 3 a. 3 ad 11.

Tertium argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1.

Inquirens, „utrum in Deo sit liberum arbitrium", S. Thomas sibi obicit, ideo in Deo non posse esse liberum arbitrium, quia actus eius, scilicet electio, supponat con-

silium et inquisitionem per rationem, quae Deo non competat. Ad difficultatem ita respondet:

„Dicendum, quod ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo, quod abiciatur id, quod imperfectionis est, retento eo, quod ad perfectionem pertinet. Quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio, prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur; *sed quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso, unde ipse verissime sui operis dominus est*".

Comparat hic S. Doctor electionem humanam cum divina. De electione humana duo affirmantur, unum, quod est imperfectionis, alterum, quod est perfectionis. Ad imperfectionem eius pertinet, quod praerequirit inquisitionem et consilium deliberativum rationis; ad perfectionem vero, quod determinatio actus illius non est ab aliqua causa externa, sed ab ipsa voluntate. Cum autem Deo electio perfectissimo modo competat, oportet ab eo removeri id, quod est imperfectionis, retento eo, quod ad perfectionem pertinet; et ideo salvatur in eo liberum arbitrium „quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso". In omni comparatione necesse est esse aliquid, quod unicuique comparatorum convenit; secus enim deest fundamentum comparationis et similitudinis. Cum ergo S. Thomas tertium comparationis inter liberum arbitrium humanum et divinum in eo inveniat, „quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso", dicendum est, liberum arbitrium hominis non determinari ab alio, sed a seipso tantum. Jam vero in sententia Thomistarum non posset dici, liberum arbitrium hominis non determinari ab alio, sed affirmandum esset, illud determinari primario a Deo, secundario a seipso. Quis non videt in hac suppositione modum loquendi S. Doctoris esse incongruum, immo falsum? Dicit enim, electionem in Deo salvari ita, ut abiecto eo, quod in creaturis est imperfectionis, retineatur, quod ad perfectionem pertinet; id vero, quod perfectionis est, in eo collocatur, „quod determinatio sui actus non est sibi ab alio". Si ergo haec perfectio non inveniretur in libero arbitrio humano, dictum S. Thomae falsum esset.

Quartum argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3.

In tertia obiectione huius articuli arguitur, neque in viatoribus esse liberum arbitrium. Argumentum hoc est:

„Ad libertatem arbitrii pertinet, ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cuiuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cuiuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra operatur, ut Is 26 dicitur, videtur, quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur".

Difficultatem propositam S. Thomas ita solvit:

„Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; *in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; unde remanet sibi dominium sui actus,* licet non ita sicut primo agenti".

Difficultatis nodus in eo erat, quod nemo possit esse dominus illius actus, qui causatur ab aliquo priore agente; sed omnis actus voluntatis est a Deo sicut a priore agente; ergo voluntas non est domina actus sui et proinde non est libera. S. Thomas in responsione concedit, actum voluntatis causari a Deo sicut a priore agente, sed negat consequens inde deductum. Nam quamvis omnis actus creaturarum a Deo causetur, Deus tamen actionem suam accommodat conditioni singularum. Unde quia res naturales effectus suos necessario producunt, in iis ita operatur, ut eis virtutem agendi ministret et earum naturam ad actionem per influxum suum determinet; *in libero vero arbitrio ita agit, ut ei virtutem agendi conferat et ita operetur, ut illud non determinet, sed determinationem actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituat,* et propterea libero arbitrio dominium actus sui remanet, licet non ita sicut Deo, quia Deus in agendo a nullo priore agente dependet.

Ex quibus verbis evidenter sequitur, Deum ut prius agentem non determinare voluntatem ad unum, sed actionem suam accommodare naturae liberi arbitrii. Liberum

enim arbitrium talis naturae est, ut non sit determinatum ad unum actum, sed possit agere vel non agere, velle hoc vel illud. Unde actio Dei in liberum arbitrium eiusmodi est, ut eius indifferentiam ad plura non tollat, sed servet; tolleret autem, si ita in eo operaretur, ut illud, iam antequam ageret, ad unum determinaret.

Ad enervandam vim huius argumenti fortissimi Thomistae provocant ad alium textum, in quo, ut ipsi opinantur, S. Thomas clarissimis verbis dixit, voluntatem creatam a Deo determinari debere. Scilicet in 1 q. 19 a. 3 quinto loco haec sibi obicit:

„Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator (Phys. l. 2 text. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur, quod ab alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem".

Ad difficultatem ita respondet S. Doctor:

„Ad quintum dicendum, quod causa, quae est ex se contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam".

S. Thomas in responsione nequaquam dicit, quamlibet causam ex se contingentem *a Deo* determinandam esse *quoad exercitium*, quod adversarii gratis, immo contra mentem eius supponunt, sed solum, causam ex se contingentem oportere, quod determinetur ab *aliquo exteriori*, quod certe non est idem. Quod speciatim voluntatem attinet, haec movenda vel determinanda est duplici modo, scilicet quoad exercitium et quoad specificationem (1, 2 q. 9 a. 4). Et quidem ad primum actum moveri debet quoad exercitium ex divino instinctu mediante inclinatione ad bonum ei a Deo indita, quoad specificationem ab obiecto externo per intellectum proposito. Ad actum vero liberum electionis ipsa seipsam determinat quoad exercitium, quoad specificationem autem determinatur per consilium rationis vel, quod idem est, per obiectum a ratione deliberante et inquirente ei propositum. Ergo verum est dictum S. Thomae, causam ex se contingentem et proinde etiam voluntatem determinari debere ab aliquo exteriori

ad effectum, sed ex eo nequaquam colligi potest, eam etiam ad actum electionis physice esse ab ipso Deo praedeterminandam.

Quintum argumentum ex 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 1.

Verba S. Thomae haec sunt:

„Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt; et haec sunt illa, quae per ipsam determinantur. *Non autem potest in oppositum illorum, quae sunt ei ab alio determinata;* et ideo voluntas non potest in oppositum illius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. *Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat,* sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet".

Thomistae admittunt, Deum duplici modo voluntatem ad unum determinare. Prima determinatio est a Deo tamquam conditore naturae, et vi huius voluntas non potest non velle finem ultimum et beatitudinem; altera est a Deo tamquam agente et consistit in eo, quod voluntatem, antequam unum ex iis, quae sunt ad finem, eligat, ad unum praedeterminet. Priorem determinationem dicunt aliquo modo obstare libertati, inquantum homo beatitudinem necessario appetit, si de ea cogitet; alteram autem non tollere libertatem, sed potius efficere, inquantum Deus ita movet voluntatem, ut haec libere eligat id, ad quod praedeterminatur. De prima determinatione S. Thomas in textu nostro loquitur, quando dicit: „Voluntas non potest in oppositum illius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi"; alteram autem affirmant saltem non excludi per verba sequentia: „Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet", cum praedeterminatio physica ad unum non auferat voluntati potestatem eligendi aliud. Et sic putant ex verbis S. Thomae nihil evinci posse contra suam opinionem.

Attamen Angelicus hic evidenter omnem determinationem voluntatis ad unum excludit in his, ad quae se habet ad opposita. Dicit enim generaliter: Voluntas potest in opposita eorum, quae *per ipsam* determinantur, sed non

potest in opposita illorum, quae sunt ei *ab alio* determinata. Ex quibus sequitur, *omnem determinationem ab alio destruere libertatem.* Et quia S. Doctor aliam determinationem voluntatis ad unum non novit nisi eam, qua necessario appetit finem ultimum, ideo hanc solam commemorat, quando pergit: „et *ideo* voluntas non potest in oppositum illius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi". Et hoc clarius elucet ex sequentibus: „Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet". Ideo videlicet potest in opposita eorum, quae ipsa sibi determinat, quia ad haec non ab alio et proinde neque a Deo determinatur. Ergo S. Thomas his verbis omnem determinationem liberi arbitrii in actu electionis excludit.

Sextum argumentum ex 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12.

Verba S. Thomae haec sunt:

„Dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab obiecto pertinet ad voluntatem, secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas ad res alias, circa quas operantur, *et ipsa non determinatur ab alio; unde quantum ad hoc, quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet,* sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest velle".

De hoc textu eadem valent, quae ad praecedentem notavimus. Voluntas secundum quid praeeminet ceteras facultates animae; hae enim a voluntate moventur et determinantur ad suas proprias actiones; voluntas vero non determinatur ab alio, neque ab obiecto aliquo particulari, neque a causa agente externa. Unicam tamen exceptionem statuit S. Thomas, scilicet voluntatem a Deo determinari naturali inclinatione in beatitudinem; et in quantum sic determinatur, quoddammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur. Ex quo sequitur, voluntatem liberam esse in iis, ad quae non ab alio determinetur, necessario autem agere in iis, ad quae ab alio determinetur. Ratio autem cur S. Thomas unius tantum determinationis mentionem facit, est haec, quod illa alia Thomistarum ei plane ignota est.

Septimum argumentum ex 2 d. 39 q. 1 a. 1 et 2.

In articulo primo quaeritur, „*utrum voluntas possit perverti per peccatum*“. Corpus articuli haec habet:

„Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud, cuius causa ipse est, quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero, quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicitur, scilicet voluntas potentiae et voluntas actus, voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus eius, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; *ipsa enim potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.* Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. *Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur.* Omnem autem voluntatem creatam possibile est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est et in defectum pervertibilis; et ita relinquitur, quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad effectum eius“.

Etiam Thomistae concedunt, illis verbis: „quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est *ab alio* determinante, sed ab ipsa voluntate“, affirmari, actum voluntatis *non esse a Deo determinante.* (Cf. *Dummermuth,* op. cit. p. 349 s.) Sed iterum distinguunt duplicem determinationem, unam, quae est a Deo *tamquam dante voluntati talem naturam,* per quam ad hunc actum determinatur, et alteram, quae est a Deo *tamquam praemovente voluntatem* ad hunc vel illum actum. Priorem illam dicunt hic a S. Thoma negari, non vero secundam. Et probant ex eo, quod Angelicus statim ad illa verba subdit: „Sed in naturalibus determinatio ad hunc actum non est ab agente, *sed a Deo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est*“. Pro-

inde sensus verborum S. Doctoris hic esset: „In voluntarie agentibus determinatio ad hunc actum est ab agente voluntario et non a Deo ut voluntario talem naturam dante, per quam ad hunc actum determinatum est; in naturalibus autem determinatio ad hunc actum non est ab agente naturali, sed a Deo, qui agenti naturali talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est". Ergo S. Thomas hic non excludit determinationem illam, quae est a Deo tamquam praemovente voluntatem.

Sed distinctio illa duplicis determinationis a Thomistis arbitrarie inventa inepte ad textum nostrum applicatur. Vult enim S. Thomas hic rationem reddere cur voluntas in peccatum perverti possit, ita ut culpa *soli* voluntati imputanda sit. Cuius rei duplicem assignat causam:

1. quod voluntas creata sit ex nihilo. Omnis enim voluntas creata hoc ex natura sua habet, quod deficere possit a recta regula agendi. Quod S. Thomas 1 q. 63 a. 1 his verbis ostendit: „Cuius rei ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ordinatur ad superiorem finem. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae".

2. Secunda causa est, quod voluntas creata est domina actus sui. Nihil enim potest cuiquam in culpam imputari, cuius ipse non est causa, sed ad quod ab alio

determinatur. Ideo voluntas potentiae non est peccatum, „cum a nobis non sit, sed a Deo“. Pari modo in rebus naturalibus nulla invenitur culpa, quia ex natura sua determinantur ad unam actionem, et hanc determinationem habent ab eo, qui iis naturam dedit. Ideo ab illis actus egreditur quidem secundum substantiam, sed non secundum determinationem, quam aliunde habent. Sed ex voluntate creata libera actus egreditur tum secundum substantiam, tum secundum determinationem; „ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate“. Et ideo, quia non ab alio, sed a seipsa tantum determinatur, „si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur“. Ex his manifestum est, ineptissime a Thomistis dici, voluntatem ad actum peccati determinari non quidem ex natura sua, quam a Deo habet, sed quoad exercitium per praemotionem physicam. Tali modo enim ratio, cur voluntas determinate exeat in actum hunc vel illum, reduceretur in Deum tamquam primam causam, et sic actus malus Deo primarie adscribendus esset. Ergo dicendum est, textu nostro omnem determinationem voluntatis ad actum malum ex parte Dei excludi.

Et hoc ipsum S. Thomas in articulo sequente clarissime his verbis affirmat:

„Ratio culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, *nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit*“.

Ergo ratio culpae est in actu deformi ex hoc, quod procedit a potentia voluntatis, quae ad plura se habet, *nec ad aliquod eorum determinatur ab alio, sed tantum ex seipsa*. Ex quo luce clarius sequitur, voluntatem ad actum, cui annexa est malitia, non determinari ab alia causa externa, ergo neque a Deo. Textus hic, qui insigni claritate fulget, miro modo consonat cum aliis textibus supra relatis, scil. 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3; 1, 2 q. 80 a. 1 in corp. et ad 3; de Malo q. 3 a. 3 ad 5 et 11, quibus

pari modo explicatur, voluntatem humanam solam esse causam peccati, quia ad actum peccati non ab alio, sed a se sola quoad exercitium determinatur.

Argumentum octavum ex q. 22 a. 4 de Veritate.

In corpore articuli haec habentur:

„Quanto aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare . . . Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; *et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.* Et hoc quidem competit ei, inquantum non utitur organo corporali; et *sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis.* Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea, quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo *talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate* sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili".

Huc pertinent etiam ea, quae in responsione ad primum habentur:

„Voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc, quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc, *quod est determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio*, quae duo exigunt potentiam non unius modi".

Quando S. Thomas dicit, naturae rationalis inclinationem non determinari *ab alio*, sed a seipsa, etiam *Deum* excludit a munere determinantis. Hoc Thomistae concedunt (cf. *Dummermuth,* op. cit. p. 320); sed contendunt, illis verbis reici non suam praedeterminationem physicam, quae libertatem non laedat, sed solum illam, quae voluntatem de necessitate ad unum determinet; hoc enim sequi ex verbis posterioribus: „Et ideo talis appetitus non

determinatus ex aliquo alio *de necessitate* sequitur apprehensionem rationis".

Verum distinctio haec duplicis determinationis, quarum una voluntatem necessitet, altera non necessitet, a Thomistis non solum affirmanda, sed ex verbis S. Doctoris probanda esset, quod utique non fecerunt neque umquam facient, cum in toto articulo non sit sermo nisi de una eademque determinatione, quae necessitatem inducit. Quae cum ita sint, ex verbis S. Thomae hoc sequitur, voluntatem ideo non determinari a Deo, quia secus non esset domina sui actus. Deinde ponderentur haec verba: „Ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei, inquantum non utitur organo corporali; et sic *recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis*". Ergo in determinatione actus liberi natura rationalis non se habet ut *mobile*, quod a Deo movendum est, sed accedit ad naturam *moventis* et agentis. Si vero ad ipsum actum liberum indigeret praedeterminatione, non recederet a natura mobilis, cum quoad hanc mere passive se haberet. Denique S. Thomas describit modum, quo voluntas sibi determinat inclinationem. Haec enim determinatio fit *per rationem*, inquantum homo cognoscit finem et habitudinem finis in ea, quae sunt ad finem. Et sic doctrina hic tradita concordat cum ea, quam supra audivimus ex q. 3 a. 3 de Malo, ubi ad quintum dicitur: „Voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet *per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum*".

Argumentum nonum ex 2 d. 23 q. 1 a. 1.

In hoc articulo inquiritur, „*utrum alicui naturae creatae conferri potuerit, ut peccare non posset ex conditione naturae*". Textus hic est:

„Respondeo dicendum, quod nulli naturae communicatum est nec communicabile fuit, quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cuius ratio est, quia, cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet, quod, si sibi relinquatur, deficiat, quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita, *quod sit in potestate causati a causa sua recedere*

quantum ad aliquid vel non recedere, vel ita, quod non sit in potestate eius; et *primum pertinet ad liberum arbitrium;* quia hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet, quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8 super Gen: Homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur. Et ideo impossibile fuit, ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur, ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset; est enim quaedam contradictionis implicatio, quia *si est liberum arbitrium, oportet, quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere:* et si non potest peccare, non potest causae non inhaerere, et sic sequitur contradictio. Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae, ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis. Et quibuscumque hoc confertur, ut per gratiam confirmentur in bono, habent per donum gratiae, quod filii Dei efficiuntur et quodammodo divinae naturae consortes".

Omnis causa creata indiget ad agendum influentia causae primae; et quando eam recepit, est ad causam suam primam applicata. Sed haec applicatio creaturae ad influentiam causae primae potest esse talis, ut ab ea quantum ad aliquid recedere eique non inhaerere possit, vel potest esse talis, ut non sit in potestate eius deflectere. Secundo modo creaturae irrationales sunt applicatae. Non est enim in earum potestate, ut non faciant hoc, ad quod a Deo per inclinationem naturalem moventur. Sed creaturae rationales hoc possunt; immo hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere bonum illud, ad quod ex intentione Dei movetur. Et quia hoc ipsis essentiale est, esset contradictio, si ex natura sua tales essent, ut ab influentia causae primae peccando non possent recedere, „quia si est liberum arbitrium, oportet, quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere". Ex quibus sequitur, secundum S. Thomam influentiam causae primae in liberam voluntatem talem esse, ut eam non in antecessum ad unum determinet, sed ut *cum ea aequali modo componi possit actio vel omissio actionis, adhaesio ad causam vel recessus ab ea.* Atqui cum praedeterminatione thomistica non potest componi actualis dissensus; esset enim aperta contradictio, voluntatem ad unum determinatam esse, et tamen non hoc, sed aliud

velle. Quod enim iam ad unum determinatum est, non est amplius determinabile ad aliud. Ergo praedeterminatio physica secundum mentem S. Thomae essentialiter repugnat libertati creaturae rationalis.

Argumentum decimum ex 2 d. 25 q. 1 a. 2.

Textus, ex quo argumentum fit, hic est:

„Si proponatur voluntati aliquod bonum, quod completam boni rationem habet, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem, quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum, quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum, quod in omnibus sufficiat, unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere et fugere in contrarium ratione alterius, quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum, et si bonum est simpliciter, ut apparens malum. Et inde est, quod in omnibus, quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, *in hoc solo determinationem habens, quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo.* Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus, ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem".

Thomistae dicunt, voluntatem duplici modo a Deo ad unum determinari: uno modo quoad specificationem, inquantum ex natura sua, quam a Deo habet, necessario bonum perfectum et beatitudinem appetit, si ei proponitur, altero modo quoad exercitium, inquantum a Deo ad singulos actus physice ad unum praemovetur. S. Thomas autem hic solam primam determinationem admittit, cum dicit, voluntatem *in hoc solo* determinationem habere, quod felicitatem naturaliter appetat. Neve dixeris, S. Doctorem hic solum affirmare, voluntatem ab aliis obiectis praeter felicitatem non necessitari *quoad specificationem*, de determinatione autem *ad exercitium* eum non loqui et consequenter eam non reicere. Nam 1. in verbis immediate sequentibus loquitur etiam de motione voluntatis *quoad exercitium*, quae fit per habitus, quibus non quidem determinatur, sed pronior efficitur ad eligendam alteram partem. Ergo sensus verborum est hic: Voluntas nullam aliam habet determinationem neque quoad exercitium ne-

que quoad specificationem praeter eam, qua felicitatem naturaliter appetit; quamvis autem per habitus pronior efficiatur ad agendum quoad exercitium, tamen iis non cogitur vel ad unum simpliciter determinatur. 2. Deus voluntatem etiam *quoad exercitium* movet mediante inclinatione necessaria ad beatitudinem, sicut generans corpus grave deorsum movet mediante forma gravitatis, quam ei dedit, ut supra ostensum est ex 1, 2 q 9 a. 6 ad 3, ubi dicitur, Deum movere voluntatem hominis sicut universalem motorem ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, hominem autem per rationem determinare se ad volendum hoc vel illud. Ergo ad hoc, quod voluntas quoad exercitium a Deo moveatur, nihil aliud requiritur, nisi quod ei inclinationem naturalem ad felicitatem dat; ergo haec est *unica determinatio*, quam a Deo accipit.

Argumentum undecimum ex q. 3 a. 2 de Malo.

Verba D. Thomae haec sunt:

„Necesse est, omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id, quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem ibi est de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est; sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute animalis; sed quidquid

est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id, quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo".

Comparat hic S. Thomas motum, qui a Deo tamquam primo principio omnium motuum procedit, cum motu caelestis corporis, quod est primum movens respectu omnium corporum inferiorum. Deinde dicit, motum corporis caelestis non recipi uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum, ita ut ex motu uniformi corporis caelestis causetur alius motus in corporibus inanimatis, alius in animalibus; et pari modo idem motus uniformis in planta, quae habet virtutem generativam perfectam, producit germen perfectum, in planta vero, cuius vis generativa est debilis, producit germen inutile. Ergo si ex motu corporis caelestis sequitur aliquis defectus, eius causa non est corpus caeleste, cuius motus, secundum quod in ipso est, aequali modo omnia corpora attingit, sed ipsum subiectum mobile, inquantum non est aptum, ut a causa motiva opportune et debito modo moveatur. Haec deinde applicantur ad Deum tamquam primam causam moventem et liberum arbitrium, quod ab ipso movetur. Deus enim, quantum ex se est, pari modo omnem voluntatem humanam ad bonum movet, et sic, ut in primo articulo dictum erat, omnia ad se convertit, impellendo omnes voluntates, ut beatitudinem perfectam appetant, ita tamen ut in earum potestate sit, beatitudinem quaerere vel in Deo vel in aliquo bono creato. Quando autem liberum arbitrium illa motione Dei utitur ad deviandum a summo bono, hoc non provenit ex motione Dei, quae inclinationem in beatitudinem

confert, sed ex solo libero arbitrio. Si enim ea, quae habent liberum arbitrium, „fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati".

Illa autem dispositio vel indispositio ad recipiendam motionem Dei potest esse vel antecedens vel consequens. Si enim homo est virtuosus et habitualiter inclinatus in Deum, sequetur ex motione, qua eum Deus ad beatitudinem movet, actio, quae tendit ad veram beatitudinem in Deo quaerendam; si vero fuerit male dispositus per pravos habitus et habitualiter aversus a Deo, sequetur actio, qua beatitudinem quaerit in bono creato, in quod habitualiter inclinatus est. Sed quia motio, quae a Deo venit, voluntati nullam necessitatem imponit neque eam ad beatitudinem determinate in hoc vel illo volendam determinat, potest fieri, ut homo motione divina accepta se bene vel male disponat consequenter. Potest enim vel attendere ad regulam rationis et legis divinae, vel non attendere; et si attendit, est bene dispositus, ut ex motione sequatur actio bona, et si non attendit, est male dispositus, et sequetur electio mala. Si autem malum eligit, „quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam"; nam homo eligens malum non vult malum qua malum, sed potius bonum, quia omnis actus voluntatis fertur in bonum. Et sic actio ut talis, i. e. quatenus tendit in bonum, est a Deo. „Quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium". Nam Deus per suam motionem ad beatitudinem movet hominem ad hoc, ut beatitudinem quaerat in eo, qui est vera beatitudo, scilicet in Deo; quod autem homo non attendit ad regulam morum et eligit actionem difformem a tali regula, a Deo non causatur, quia in hoc potius a bono deficit, ad quod ex intentione Dei movetur.

Hic videtur esse sensus litterae. Sed statim apparet, eum cum doctrina praedeterminationis physicae esse penitus incompossibilem. Nam si Deus voluntatem non solum

moveret ad primum actum sub ratione beatitudinis, sed etiam determinaret ad singulos actus subsequentes et praesertim ad actum illum, quo bonum apparens praefert bono vero, et homo id libere eligeret, ad quod a Deo praemoveretur, non homo deficeret „a debito ordine ad recipiendum motionem, qua movetur a Deo", sed potius motionem divinam exsequeretur et sic non peccaret. Nemo enim peccat faciens id, ad quod a Deo movetur. Praeterea homo non posset deficere „ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva" Dei. Nam virtus motiva Dei, quam defendunt Thomistae, est ex se efficax et superat omne impedimentum, neque umquam a suo effectu deficere potest. Nulla est enim voluntas creata, quae non esset apta, ut a Deo motione illa efficaci infallibiliter traheretur. Deinde in sententia opposita Deus in actione peccati iam non solum causaret id, quod est actionis, sed etiam id, quod est ibi de inordinatione et deformitate. Dicunt enim Thomistae, Deum in actione libera causare non tantum actionem, qua actio est, sed etiam *ipsam libertatem actionis.* Atqui qui causat libertatem actionis humanae malae, causat etiam eius immoralitatem. Nam, ut ait S. Thomas, „ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur" (2 d. 24 q. 3 a. 2). Et iterum: „Actus sunt in genere moris ex hoc, quod sunt voluntarii . . . Hoc modo aliquid ad genus moris pertinet, quo voluntarium est" (2 d. 40 q. 1 a. 1). Qui ergo causa est, ut homo ponat *libere* actum, quo bonum commutabile eligit, quod in finem ultimum referri nequit, causa ipsius peccati est. Secundum Angelicum autem Deus actum peccati non causat secundum genus moris, sed secundum quod est in genere naturae. Ita enim ait ad secundum: „Dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, *secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur;* sed consequitur speciem actus, *secundum quod est moralis, prout habetur ex libero arbitrio*". In genere autem naturae actus est, inquantum praecise est tendentia actualis versus beatitudinem indeterminate sumptam; haec enim in omni actu libero includitur, quia voluntas nihil appetit nisi ex amore beatitudinis. „Quicumque appetit aliquid,

appetit illud, inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem, quod aliquis habet aliquid, quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem, quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 4). Et quia appetitus naturalis beatitudinis semper coniunctus est cum appetitu alicuius boni determinati, et appetitus beatitudinis in communi semper est rectus, ideo Deus causando motum voluntatis in bonum universale semper causat rectitudinem et numquam deordinationem actus. „Ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi, ubi vere est, quandoque autem perversitas, quando appetitur, ubi non est" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 3). *Et ideo dicendum est, Deum in actu peccati causare tantum id, quod voluntas beatitudinem in communi appetat, non vero causare id, quod beatitudo quaeratur in bono creato.* Secundum adversarios autem Deus causat etiam, quod voluntas hoc bonum creatum particulare eligat, quod non conducit ad veram beatitudinem.

Patroni praedeterminationis physicae contra explicationem textus a nobis datam obiciunt, quod secundum eam motio Dei modificaretur a causis secundis, quod est omnino contra mentem Angelici. Non enim dicit, influxum divinum modificari *a* causis secundis, sed virtutem causae primae recipi *in* causa secunda secundum modum causae secundae; valde diversa autem esse haec duo. Nam si dicas, motionem divinam modificari *a* causis secundis, affirmas, illam modificari per eas *effective*; hoc autem S. Thomas numquam dicit. Interpretantur igitur textum hoc modo: Non motio divina fit alia et alia *per* creaturas, quasi ipsae possint eam immutare, sed Deus *aliam et aliam motionem confert secundum diversam dispositionem causarum secundarum,* sicut e. g. homo aliam motionem dat variis instrumentis, quibus utitur. „Utitur enim calamo ad scribendum, penicillo ad pingendum, cultello ad incidendum,

baculo ad verberandum. Virtus enim non recipitur uniformiter in omnibus instrumentis, sed in unoquoque secundum proprium modum. Modificatur eius actio *in* instrumentis, non *ab* ipsis, sed ab homine movente" (*Dummermuth,* op. cit. p. 251).

Sed responsio facilis est. Non enim affirmamus, motionem Dei, qua voluntati inspirat actualem volitionem finis, modificari a voluntate *effective.* Quando enim Deus movet hominem praecise ad beatitudinem appetendam, non potest homo efficere, ut eam non appetat vel aliud appetat, quia contra naturam voluntatis esset, ut aliquid vellet, quod non est ad beatitudinem ordinatum. Et haec motio Dei ad beatitudinem manet etiam tunc, quando homo peccando beatitudinem quaerit in eo, quod non est vera beatitudo. Ergo motio Dei est prorsus immobilis et efficax. Modificatur autem hoc sensu, quod voluntas ex amore beatitudinis a Deo sibi indito potest pro lubitu se determinare, ut in hoc potius quam in illo beatitudinem quaerat. Igitur Deus non dat aliam motionem voluntati bene dispositae et aliam voluntati indispositae, sed utrique, quantum ex se est, eundem motum ad beatitudinem in communi confert; voluntas autem modificat influxum Dei non hoc sensu, quasi ipsum possit in aliud vertere, *sed ita, quod libera sua determinatione efficere potest, ut vel hic vel ille effectus ex eo sequatur.* Proinde exempla allata de homine, qui variis instrumentis varios motus dat, huc applicari non possunt. Exemplum magis idoneum, etsi non quoad omnia congruens, esset hoc: Si quis ad scribendum utitur duobus calamis, quorum unus ad scribendum apprime accomodatus est, alter autem defectu quodam laborat, ex calamo priore procedent litterae perfectae, ex altero vitiosae, quamvis utrumque calamum eodem modo et eadem arte moveat. Quidquid artis est in litteris, reducendum est in scriptorem, quidquid vero vitiositatis, in calamum non appositum.

Praeterea expositio adversariorum pugnat cum clarissimis verbis textus. Angelicus enim comparat motionem Dei primi moventis cum motione corporis caelestis. Corpus autem caeleste ex se dat motum prorsus uniformi in omnibus

corporibus inferioribus, non autem confert alium motum corporibus inanimatis, alium animatis, alium plantae habenti virtutem generativam perfectam, alium plantae, cuius virtus generativa est debilis. Ergo si nolimus dicere, comparationem S. Doctoris esse penitus ineptam, necesse est affirmare, etiam Deum ex sua parte aequali modo movere voluntatem, quae est bene disposita, et eam, quae est male disposita. Sin secus, ab ipso Deo determinaretur motio, ex qua sequitur actio mala et inordinata, et Deus esset causa peccati. *Ergo iterum dicendum est, Deum non praedeterminare physico influxu actum, cui annexa est malitia moralis.*

V. Quid S. Thomas doceat de modo, quo Deus futura contingentia sive absoluta sive conditionata in sua essentia cognoscat.

Postquam multis testimoniis directe demonstratum est, S. Thomam non solum non favere doctrinae propugnatorum praedeterminationis physicae, sed eam explicitis et clarissimis verbis repudiare, agitanda est alia quaestio cum hac intime nexa, quid ipse sentiat de modo, quo Deus actus futuros liberos creaturarum cognoscat. Et in primis quidem ab omnibus concessum est, secundum mentem Angelici Deum alia a se non cognoscere in ipsismet, sed solum in essentia sua. „Dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se non videt in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso“ (1 q. 14 a. 5). Si nihilominus saepe affirmat, Deum cognoscere alia in seipsis, in primis hoc dicere vult, eum cognoscere creaturas non solum, inquantum in eius essentia sunt indistincte et eminenter, sed etiam secundum esse, quod in se habent vel habere possunt et quo ab invicem distinctae sunt.

Quaestio ergo praecise est haec, quomodo Deus ex essentia sua cognita, in qua omnes res creatae eminenti modo continentur, veniat in cognitionem distinctam actuum futurorum liberorum secundum esse, quod in se pro ali-

qua temporis parte habebunt vel saltem haberent, si liberæ voluntas ad eos se determinare vellet. Affirmant ergo adversarii, ad talem cognitionem nequaquam sufficere essentiam divinam nude in se spectatam, sed requiri absoluta decreta libera voluntatis divinae praedeterminantia omnes et singulos actus liberi arbitrii creati. Eos actus, qui aliquando erunt, Deus cognoscit in decretis suis tum subiective tum obiective absolutis, eos vero actus liberos, qui numquam erunt, sed tamen positis quibusdam conditionibus forent, cognoscit in decretis subiective quidem absolutis, obiective vero conditionatis. Ita e. g. paenitentiam Tyriorum et Sidoniorum, quam egissent, si Christus apud eos miracula illa patrasset, quae fecit in Corozain et Bethsaida, Deus ideo novit, quia apud se ab aeterno absolute statuit, dare illis praedeterminationem ad paenitentiam, si Christus apud eos doceret. Et hanc suam opinionem esse etiam doctrinam S. Thomae probant multis testimoniis, quorum saltem praecipua hic afferre necesse est. (Cfr. *N. del Prado,* De Gratia et libero Arbitrio, t. II p. 304 ss).

a. Clarissime suam doctrinam expressam vident in a. 12 q. 8 de Ver., ubi quaeritur: „Utrum angeli cognoscant futura". Ibi enim S. Doctor dicit, actus liberos voluntatis nullo modo cognosci posse in causis suis, cum in iis non sint determinati; si autem adiungantur causae, quae causas ad utrumlibet magis inclinent ad unum quam ad aliud, posse aliquam certitudinem coniecturalem de iis haberi. Deinde pergit: „Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen *in causa prima omnes sunt determinati*, quae sua praesentia omnia intuetur et *sua providentia omnibus modum imponit*". Ex his verbis colligunt, actus liberos in causa prima omnes determinatos esse, quia a Deo ut prima causa praedeterminantur et a divina providentia iis modus imponitur, qui modus impositus in eo consistit, quod ex divino influxu non solum infallibiliter, sed etiam libere fiunt.

b. Eandem doctrinam porro probant ex variis textibus, quibus asseritur, Deum solum ideo cognoscere motus cordis et voluntatis, quia ipse solus interius in anima operatur. „Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed *solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit*" (De Ver. q. 8 a. 13). „Id, quod cadit sub ordine superioris causae, non potest cognoscere inferior causa,

sed solum *superior causa movens* et ille, qui movetur. Unde cum voluntas non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis et per consequens voluntariae cogitationes, non potest cognosci neque a daemonibus neque a quocumque alio nisi ab ipso Deo et ab homine volente et cogitante" (de Malo q. 16 a. 8). — „Solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet et *ipse solus in eam operari potest,* qui est principale eius obiectum ut ultimus finis. Et ideo ea, quae ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota" (1 q. 57 a. 4). — Ex his locis concludunt, unicam rationem, cur Deo cogniti sint motus voluntatis, esse eius operationem et causalitatem; ergo ad hoc, ut cognitio eius certa sit, requiritur, ut causalitas eius talis sit, ut ex ea actus voluntatis certo sequatur, quod alio modo fieri non potest nisi per praedeterminationem.

c. C. g. 1,68 S. Thomas apertis verbis docet, Deum cognoscere motus voluntatis ex sua causalitate. „Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, *sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis.* Nam cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectus mentis. Item, sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, *ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem* . . . Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et molestiam causae exterius agentis. *Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit*".

d. Denique saepe S. Doctor inculcat, cognitionem Dei de rebus aliis esse per suam causalitatem. „Deus cognoscit res, *inquantum est causa earum.* Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit. Praeterea scire est causam rei cognoscere.

Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia" (De Ver. q. 2 a. 12). — „*Cognitio Dei est de rebus omnibus per causam;* se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit" (C. g. 1,66). — „Ponimus etiam, *quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia;* et ideo oportet nos singularium ponere ideas" (de Ver. q. 3 a. 8).

Nihilominus adversus hanc nubem testimoniorum incunctanter asserendum est, S. Thomam longissime abesse a sententia illa, quam patroni praedeterminationum ei affingunt. Nam non solum talia profert, quae istam opinionem vel diserte vel saltem virtualiter excludunt, sed etiam satis explicat, quomodo Deus ex sua causalitate contingentia futura certe cognoscere possit, quin ad hoc decreta praedeterminantia ex parte voluntatis eius praesupponantur.

Probatur prior pars huius asserti, scilicet Deum cognoscere futura contingentia independenter a suis decretis absolutis.

1. Hoc satis diserte docetur 1 d. 38 q. 1 a. 5, ubi quaeritur: „Utrum scientia Dei sit contingentium". Textus est hic:

„Contingentia videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum, quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, videtur, quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum, quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque (quandocumque?) enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus

generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio maior de secunda; quia *causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae,* sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito*".

Ex his verbis tale argumentum institui potest. Distinguit S. Doctor scientiam, quam habet Deus de contingentibus, in scientiam, quae est causa contingentium, et in scientiam, quae est mere scientia certa et ut talis exigit, ut res ita se habeat, sicut cognoscitur; haec enim certitudo scientiae haberi potest etiam ab eo, qui rem, quam scit, non efficit, ut patet in scientia nostra, quam habemus de rebus extra nos existentibus, et in scientia, quam habet Deus de malis. Scientia enim secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, ut S. Thomas in art. 1 h. q. affirmaverat, habet autem perfectam rationem causalitatis, „secundum quod adiungitur voluntati", i. e. secundum quod coniuncta est cum decretis voluntatis. Sub utraque ratione considerata videtur scientia Dei non posse esse de contingentibus. Nam si consideratur ut causa rerum, cum sit invariabilis et immutabilis et hoc sensu necessaria, videtur etiam importare necessitatem effectus, cum ex causa necessaria non sequatur nisi effectus necessarius. Si autem consideratur ut scientia tantum, exigit ad hoc, ut sit certa, aliquam certitudinem et determinationem in scito; cum autem contingentia, antequam sint, non sint determinata, quippe quae in causis suis determinate non contineantur, non videntur ab aeterno certe cognosci posse. Quomodo S. Doctor difficultatem secundam, quae ei maior videtur, quam prima,

solvat, postea explicabitur; de prima autem, quae petitur ex causalitate scientiae, dicit, „satis manifeste accipi", eam non removere scientiam contingentium. Et ratio eius est, quod scientia divina ut causa rerum, i. e. quatenus concipitur ut coniuncta cum decretis divinae voluntatis, talis est, ut praecise ex ratione causalitatis non infallibiliter excludat oppositum. „Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem *scientiae* et *non propter causalitatem eius*". Proinde scientia Dei, hunc esse cursurum et non defecturum a cursu, *non est ex eius causalitate vel non hauritur ex decretis suae voluntatis creaturas infallibiliter ad unum determinantibus*, ex quo sequitur, ea decreta, quibus statuit causas secundas contingentes movere et applicare ad agendum, eiusmodi esse, ut ex iis solis Deus non possit infallibiliter scire, illas operationes futuras esse. Ergo certitudinis divinae praescientiae *aliud* fundamentum assignari debet; ideo Angelicus addit: „Oportet enim invenire ad hoc, quod sit *certa* scientia, aliquam *certitudinem in scito*". Igitur scientia, quam habet Deus futurorum contingentium, certa est non propter suam causalitatem vel ex decretis voluntatis ei adiunctis, sed quatenus praecise scientia est, vel quatenus scitum, i. e. obiectum eius tale est, ut *in seipso independenter a decretis divinis determinationem habeat*. Nescio, an clarioribus verbis S. Thomas opinionem adversariorum, quam ei affingere volunt, reicere potuisset.

Notandum porro est, ab Angelico etiam hic, sicut ubique, doceri, operationem causae primae, quamvis haec invariabilis et immutabilis sit, tamen in causis secundis ita recipi, ut ei impedimentum praestari possit, sicut motus solis a sterilitate arboris impeditur, quominus flores producat, et propterea operationem causae primae, si praecise eius causalitas spectetur, non infallibiliter coniunctam esse cum effectu. Atqui haec aperte pugnant cum sententia illorum auctorum, qui statuunt, Deum ita praedeterminare voluntatem creatam ad unum, ut stante hac determinatione impossibile sit, voluntatem non facere id, ad quod praedeterminatur.

Ex dictis corollarium hoc sequitur, S. Doctorem explicare certitudinem scientiae, quam Deus habet futurorum contingentium, non ex aliqua suppositione antecedente eorum esse, qualis esset decretum aeternum Dei praedeterminans actus liberos, sed eam derivare ex ea determinatione et certitudine, quam contingentia habent in se, dum sunt. „Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito". Et cum scientia secundum rationem praecisam scientiae obiectum suum non faciat, sed potius supponat, dicendum est, secundum Aquinatem veritatem et determinationem contingentium praesupponi, non quidem ut causam, sed tamen ut conditionem, ut Deus eorum certam scientiam habere possit.

Quomodo vero hoc possibile sit, in sequentibus ita exponit:

„Sciendum est igitur, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt, ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis et eclipsis et huiusmodi. Quaedam autem sunt causae, ex quibus consequuntur effectus ut in maiore parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia coniecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum, sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam sunt causae, quae se habent ad utrumque; et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo, quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo, qui videt Socratem currere, quia Socratem currere, dum currit, necessarium est et certam cognitionem habere potest.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum, prout est in causis suis, sed *prout est in suo esse determinato.* Cum enim re existente ipsam rem videat, prout in esse suo determinato est, aliter cog-

nosceret rem, postquam est, quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid eius accresceret cognitioni. Patet etiam, quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consol. Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet, quod cognitio eius modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut, quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas eius est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans, ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia, quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id, quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines, qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur, quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici, quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus suo aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habent esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua, sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram et respectu futuri praeteritam, sed videt istud tempus, in quo est, praesens et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cuius actus est successivus secundum diversa tempora; et ita patet, quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, *cum intuitus eius ad rem contingentem referatur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando iam eius esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest*".

Eandem doctrinam S. Thomas tradit in omnibus locis, in quibus declarare vult modum, quo Deo futura contingentia nota sint. Cf. 1 q. 14 a. 9; a. 13; q. 57 a. 3; 2, 2 q. 171 a. 6 ad 2; q. 172 a. 1; C. g. 1,66; 67; 3,154; 1 d. 40 q. 3; 2 d. 4 q. 1 a. 2;

de Malo q. 16 a. 7; de Ver. q. 2 a. 12; q. 12 a. 10; Comp. theol. 1,133; 134; in Matth. c. 1; Perih. 1, lect. 14.

Cum iam per ea, quae superius dicta sunt, manifeste exclusum sit, Deum ex decretis suis, quod praecisam rationem causalitatis attinet, cum certitudine cognoscere posse futura contingentia, evidens est, S. Thomam, quando affirmat, Deum ab aeterno vidisse „ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura" non docere cognitionem certam ex decretis ad unum praedeterminantibus, ut non pauci Thomistae asserunt (e. g. *del Prado* l. c. p. 310), sed hoc solum velle dicere, Deum ab aeterno habuisse voluntatem sive beneplaciti sive saltem permissionis, rem illam fieri, et hanc suam voluntatem novisse. Falsum est enim, Deo competere duplicem certam scientiam de futuris contingentibus, unam ex suis decretis, alteram ex eo, quod contingentia ipsi ab aeterno sunt praesentia, ut nonnulli illorum auctorum autumant, sed una est tantum scientia certa, quae suam certitudinem repetit ex certitudine sciti, non ex certitudine causae primae.

Verbis autem modo citatis docet Angelicus, Deum futura contingentia neque certo cognoscere posse ex causis eorum proximis, cum in ipsis determinate non contineantur, et proinde nihil aliud superesse nisi ut dicatur, Deum ea intueri ut sibi ab aeterno praesentia secundum esse determinatum, quod habent in se, dum sunt, eodem modo, quo oculus hominis certitudinaliter videt aliquem currere, dum currit. Cum autem scientia, quae habetur de re ut praesenti, eius praesentiam ut conditionem supponat, dicendum est, ad hoc, ut Deus futura contingentia ut sibi ab aeterno praesentia intueri possit, praesupponi ipsam illam aeternam eorum praesentiam secundum esse determinatum, quod habent, quando in tempore erunt. Quaestio autem, quomodo futura contingentia Deo ab aeterno praesentia sint, scilicet utrum secundum esse suum reale et physicum, ut plurimi Thomistae affirmant, an vero solum secundum veritatem suam obiectivam, ut alii asserunt, per se ad scopum dissertationis praesentis non pertinet; aliqua tamen postea de hac re dicentur. Quamvis ex iis, quae hucusque disputata sunt, satis superque constet,

Deum non cognoscere futura contingentia ex decretis suis praedeterminantibus vel ex aliqua suppositione antecedente eorum esse, tamen pro rei gravitate, cum ex hac quaestione plurima dependeant, superfluum non erit alias rationes addere, ex quibus apparet, secundum mentem Angelici Deum non habere duplicem scientiam futurorum contingentium, unam ex sua causalitate vel ex decretis voluntatis suae et alteram ex eorum aeterna praesentia, sed unam tantum, quae certitudinem suam tamquam ex conditione derivat ex certitudine et determinatione, quam contingentia in se habent, dum iam actu sunt.

2. Hoc patet praesertim ex locutionibus exclusivis, quibus S. Doctor dicit, intuitum Dei non ferri alio modo supra contingentia, nisi inquantum ipsi praesentia sunt, vel contingentia non posse alio modo terminum certae cognitionis esse, nisi inquantum considerantur in illo esse determinato, quod in se habent.

Ita in responsione ad tertium huius articuli dicitur, quod contingens „in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, *quia ad ipsam non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali*". — „*Effectus huiusmodi* (scil. contingentes) *praenosci non possunt, nisi in seipsis considerentur*. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum, dum sunt praesentes, sicut dum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed *considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium*, qui solus in sua aeternitate videt ea, quae futura sunt quasi praesentia" (2, 2 q. 95 a. 1). — „Ea, quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet vel in minori parte, non possunt praecognosci in causis suis, *sed in seipsis tantum, ut praesentia sunt;* unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt" (2 d. 7 q. 2 a. 2).

Textus hi clarissime enuntiant, neque Deum neque homines posse contingentia ad utrumlibet certo cognoscere, nisi inquantum sunt actu in suo esse; discrimen vero inter intellectum divinum et humanum in eo consistere, quod divino intellectui ab aeterno praesentia sunt, dum e contra intellectus humanus non possit ea cognoscere, nisi quando iam in tempore actu existunt.

3. Idem elucet ex modo, quo Angelicus cognitionem aeternam, quam Deus habet de futuris contingentibus, comparat cum visione oculi corporalis, qui rem non potest alio modo inspicere, nisi inquantum ipsi praesens est.

Deus „*omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum, quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem, quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum, tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere, dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore, et tamen ea, quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter*“ (Perih. 1, lect. 14). — „Sed numquid propheta imponit necessitatem praescientiae? Et dicendum, quod non, quia prophetia est quoddam signum divinae praescientiae, *quae non imponit necessitatem rebus praescitis, quia considerat futura in sua praesentialitate.* Quidquid enim agitur, est Deo praesens, quia eius intuitus se extendit ad omne tempus. *Si enim video aliquid praesens, non imponit necessitatem meus intuitus, sicut quando aliquem sedere video*“ (in Matth c. 1).

4. Ex eo, quod Deus futura contingentia cognoscit ab aeterno, prout in seipsis sunt, Angelicus concludit, ea necessaria esse tantum necessitate consequente et consequentiae vel conditionata, non vero necessitate consequentis et absoluta.

Ita in responsione ad tertium supra memorata: „Dicendum est, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nunc, *sicut transit visus noster supra ipsum, dum est;* et quia esse, quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium, ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia *ad ipsum non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est, sicut si ego video Socratem praesentialiter currere,* quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. Unde *bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae, et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta*“. — Similiter C. g. 1,67: „Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic *necessarium erit esse, quod Deus cognoscit, sicut necessarium est,*

Socratem sedere, ex quo sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed *sub conditione vel necessitate consequentiae*".

Atqui si Deus futura libera cognosceret ex decretis suis praedeterminantibus tamquam ex prima radice, eius scientia induceret necessitatem antecedentem, absolutam et consequentis. Esset antecedens, quia decretum voluntatis divinae causalitate antecedit actum liberum; esset absoluta et consequentis, quia actus liber non solum ideo esset, quia non potest non esse, si est, sed ideo esset, quia posito decreto absolute repugnaret eum non fieri.

Ex iis, quae hucusque dicta sunt, secundum meam existimationem plusquam abundanter demonstratum est, falsam esse sententiam illam, quae S. Doctori opinionem affingit, Deum cognoscere futura contingentia ex decretis suae voluntatis praedeterminantibus, cum is ubique constanter doceat, certitudinem divinae praescientiae non posse derivari ex eius causalitate, sed petendam esse ex ea certitudine, quam scitum habet in se, dum est, vel ex eo, quod „intuitus eius ad rem contingentem refertur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando iam eius esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest" (1 d. 38 q. 1 a. 5).

Probatur secunda pars asserti prius statuti, S. Thomam nihilominus recte affirmare potuisse, Deum futura contingentia cognoscere ex eo, quod eius causalitas ad ea extendatur, quin propterea necesse sit recurrere ad decreta praedeterminantia.

In primis notandum est, S. Doctorem in omnibus iis locis supra citatis, quos adversarii ad probandam suam opinionem adducunt, non loqui nisi de illis contingentibus, quae aliquando existunt. Nulla autem actio libera voluntatis erit, quae non in Deum ut primam causam efficientem reduci debeat, quia voluntas creata seipsam movere non potest, nisi prius mota sit a Deo. Et hoc dicendum est de omnibus actibus liberis, sive boni sint, sive mali. Actus boni totaliter in Deum reducendi sunt ut causam primam, actus vero mali a Deo causantur, inquantum actus sunt; quod autem deformitatis habent,

est a sola voluntate creata ut causa deficiente. Iamvero potest Deus ex sua causalitate efficiente, quamvis voluntatem non physice ad unum praedeterminet, sed solum ad primum actum indeliberatum proxime moveat, infallibiliter scire, quidnam voluntas ita mota et in actum reducta actura sit, *quia iam ratione prius ante omnia decreta libera voluntatis suae certissime scit, in quamnam partem voluntas sese esset inclinatura, si tali modo moveretur.* Infallibilitas igitur et certitudo scientiae visionis, quam Deus habet futurorum contingentium, derivatur tamquam a prima radice ab alia scientia, quae Deo necessario inest ante omnia decreta absoluta, scilicet ex *scientia, quae dicitur contingentium conditionate futurorum.* Et sic facillime explicatur, quomodo Deus omnes motus voluntatis liberos absolute futuros certe praesciat ideo, quia causalitas eius ad illos se extendit. Eo ipso enim, quod libere decernit voluntatem in his vel illis conditionibus ponere et hoc vel illo modo movere, scit, quid voluntas in quocumque tempore factura sit.

Superest ergo, ut ex S. Thoma solide probetur, Deum ante omnia decreta sua absoluta certe scire contingentia conditionate futura eumque in stabiliendo et exsequendo ordine providentiae et praedestinationis hac scientia dirigi.

Etiam Thomistae concedunt, immo ut dogma fidei admittunt, Deum habere scientiam conditionate futurorum, quia haec scientia nimis clare in S. Scriptura Deo attribuitur; sed putant, Deum non posse scire, quidnam voluntas creata in his vel illis circumstantiis actura esset, nisi prius decreto voluntatis suae subiective absoluto et obiective conditionato statuerit, ad quid voluntatem in his vel illis circumstantiis praedeterminaturus esset. Sed ex iis, quae hucusque demonstrata sunt, evidenter apparet, talia decreta, in se parum probabilia et Deo sapientissimo indigna, a mente D. Thomae quam maxime aliena esse, cum is certitudinem scientiae divinae non ab eius causalitate, sed ex certitudine, quam scitum in se habet, derivet. Quae cum ita sint, sufficit hic demonstrare, secundum S. Thomam Deo revera inesse scientiam conditionate futurorum eamque ipsi praelucere in concipiendo et ex-

sequendo ordine providentiae et gubernationis creaturarum rationalium. Hoc autem multis testimoniis facile ostendi potest.

Praetermitto duos textus (3 q. 1 a. 5 ad 2 et in Matth c. 13 n. 3), ubi effata S. Patrum, praesertim S. Augustini, a S. Doctore afferuntur, quibus scientia conditionate futurorum clarissime continetur, quamvis ex contextu appareat, eum haec dicta approbare, et adduco solum testimonia, quibus suam propriam sententiam exponit.

a. 1 q. 92 a. 1 tertio loco hanc obiectionem facit: „Occasiones peccatorum sunt amputandae. *Sed Deus praescivit, quod mulier esset futura viro in occasionem peccati.* Ergo non debuit mulierem producere". Respondet: „Ad tertium dicendum, quod, si omnia, ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum".

Ergo S. Thomas concedit, Deum, iam antequam decerneret creationem mulieris, praescivisse eius peccatum, et nihilominus non obstante hac praescientia noluisse eius creationem omittere, sicuti etiam praescit multas occasiones homines inducturas esse in peccatum, et nihilominus eas non amovet, quia bonum maius commune praeferendum est bono minori particulari. Agi autem hic non de scientia visionis, sed de scientia anteriore, manifestum est, quia scientia visionis, qua Deus peccatum mulieris videt, iam supponit decretum creationis eius.

b. 1 q. 63 a. 7 secundo loco sibi obicit: „Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus, qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur, quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura, quod est inconveniens". Respondet: „Ad secundum dicendum, quod divina intentio non frustratur in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur. *Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit* et ex utroque habet gloriam".

Ex quibus verbis ita argumentor: Si Deus, antequam supremum angelum creavit et ad beatitudinem consequendam ordinavit, non praescivisset eius peccatum, revera intentio eius frustrata esset. Nam qui serio aliquid in-

tendit, quod putat se posse obtinere, eius intentio frustratur, si aliud evenit, quam quod prius speravit. Atqui secundum S. Thomam intentio Dei per peccatum primi angeli non fuit frustrata; ergo iam ante decretum creationis sciverat, eum peccaturum esse, si crearetur, illudque peccatum ordinari posse in suam gloriam, quam ultimatim in omnibus operibus suis intendit.

c. Similem obiectionem sibi facit 2, 2 q. 165 a. 1 secundo loco quoad permissionem tentationis primi hominis: „*Deus praescius futurorum sciebat, quod homo per tentationem daemonis in peccatum deiceretur, et sic bene sciebat, quod non expediebat ei quod tentaretur.* Ergo videtur, quod non fuerit conveniens, quod permitteret eum tentari". Ad difficultatem ita respondet: „Dicendum, quod, sicut *Deus sciebat, quod homo per tentationem in peccatum esset deiciendus,* ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur".

Ergo Deus, quamvis iam, antequam absoluta voluntate tentationem hominis permittere decreverat, praesciverit, hominem lapsurum esse, nihilominus eam permittere voluit, quia ordo providentiae requirit, ut creaturas propriae voluntati relinquat.

d. 2, 2 q. 164 a. 1 contra dogma, mortem esse poenam peccati primorum hominum, quarto loco ita arguit: „Omnes aequaliter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur, quod omnes homines aequaliter mortem paterentur, quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis et gravius moriuntur". In responsione inter alia haec habet: „Non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his, ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. *Verum quia Deus est praescius omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinae praescientiae et providentiae* huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit . . sed in poenam peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius, qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat et per patientiam coronetur". Eandem doctrinam tradit Angelicus etiam de Malo q. 5 a. 4.

Igitur Deus ideo permittit poenalitates huius vitae varias pro variis hominibus, quia iam antea praescit fore, ut ex iis aliquid boni sequatur, sive quod parentes possint hoc modo puniri in filiis propter peccata sua, sive quod deserviant saluti eius, qui iis subditur.

e. In Commentario in Joannem saepe fit mentio scientiae, quam Deus habet contingentium hypothetice futurorum. Sufficiat hic duos textus allegare, qui adeo perspicui sunt, ut nulla indigeant explicatione.

C. 5 lect. 7 n. 6: „Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi. Dicit „forsitan" ad designandum voluntatem liberi arbitrii, *non quod in Deo sit aliquod dubium*". — C. 13 lect. 3 n. 7: „Ideo Dominus Judam, *quem futurum noverat esse malum*, elegit, ut daret intelligere, quod nulla societas hominum sine alicuius mali admixtione futura erat".

f. Sicut autem scientia conditionate futurorum Deum dirigit in excogitando et promovendo ordine suae providentiae, ita etiam praelucet in ordine praedestinationis. Antequam enim Deus decernit dare homini aliquam gratiam, iam infallibiliter praescit, eum illa usurum vel non usurum esse; ille vero usus praescitus non est causa dandae gratiae, sed est quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinat.

„*Usus gratiae praescitus* non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis" (1 q. 23 a. 5 ad 1). — „Debitus gratiae usus est quoddam bonum, ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat; unde non potest esse, quod ipse *rectus gratiae usus praescitus* sit causa movens ad dandam gratiam" (de Ver. q. 6 a. 2 ad 1). — „*Propositum cordis Jacob praescitum a Deo* non fuit causa, quare ei gratiam dare voluit, sed fuit quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinavit" (ib. ad 7). — Ibidem secundo loco facit hanc obiectionem: „Praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici, quod includat solum voluntatem antecedentem, quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri, ut dicitur 1 Tim 2, et sic sequeretur, quod omnes essent praedestinati. Relinquitur ergo, quod includit voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus (l. 2 de orth. Fide c. 29) est ex nostra causa, scilicet inquantum nos habemus diversimode ad merendam salutem vel damnationem. Ergo *merita nostra praescita a Deo* sunt causa praedestinationis". Ad haec respondet S. Thomas: „Dicendum,

quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id, quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed *sicut id, ad cuius productionem divina voluntas gratiam ordinat*".

g. S. Thomas frequenter affirmat, praescientiam esse priorem praedestinatione ab eaque praesupponi. Atqui haec non potest esse scientia visionis, quia Deus merita nostra et statum finalis gratiae non potest videre nisi praesupposito esse, quod in se habent, dum iam actu sunt, ut patet ex iis, quae supra dicta sunt de scientia, quam Deus habet futurorum contingentium. Merita autem et gratia finalis actu existens sunt effectus praedestinationis complete sumptae, quam S. Doctor unice novit, et ea posteriora. Praeterea S. Thomas de eadem praescientia dicit, posse Deum ea non uti; ergo voluntatem praedestinandi antecedit. Denique affirmat, Deum, quando aliquem praedestinare vult, iam habere praescientiam infallibilem eventus vel praescire, hunc salvum fore. Ex quibus sequitur, scientia contingentium conditionate futurorum Deum uti in praeparatione et electione mediorum, quibus praedestinati infallibiliter diriguntur ad gloriam.

1 d. 41 q. 1 a. 3 tertio loco obicit sibi S. Doctor: „Aeternum, quod est in praescientia, est prius ratione et quodammodo causa eius, quod est in praedestinatione, quia *voluntas praescientiam praesupponit*". Et respondet: „Dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. *Possum enim, quod scio, non velle,* et ideo ratio non procedit". — Pari modo de Ver. q. 6 a. 2 in obiectione 13 et 14 ex eo, quod praescientia prior sit praedestinatione, „*quia omnia Deus praescivit, quae praedestinat*". conclusio infertur, praescientiam causare praedestinationem, et S. Thomas respondet, hoc non sequi, quia quamvis sit aliquo modo prior, tamen „non est eo modo prius, quo causa prius dicitur". — 1 d. 40 q. 1 a. 2 inquirens, quid praedestinatio addat ad praescientiam inter alia haec dicit: „Tertium addit ex parte praedestinantis, ex cuius parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem, quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo dicitur per propositum et per praeparationem; secundo *addit praescientiam exitus ex parte eius, quod providetur*; unde potest aliquid ab or-

dine providentiae quantum ad id, quod intentum est, exire, sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur, non autem ab ordine praedestinationis. *Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praescientia eius, quod salvabitur;* et ideo dicitur, quod est *praescientia et praeparatio*". Et in responsione ad secundum dicitur: „quod propositum (scil. miserendi) non simpliciter nominat actum voluntatis, sed *praesupponit actum cognitionis ostendentis finem, in quem voluntas tendit*". — Quodl. 5 a. 8: „*Deus praedestinavit homines habens scientiam futuri eventus*". — Quodl. 11 a. 3: „In praedestinatione tria sunt consideranda, quorum duo *praesupponit* ipsa praedestinatio, scilicet *praescientiam Dei* et dilectionem". — Quodl. 12 a. 3: „Praedestinatio est quaedam pars divinae providentiae; providentia autem dicit discretionem aliquorum in finem, et haec *praesupponit praescientiam* et voluntatem".

De hac praescientia, quae utpote antecedens decretum liberum voluntatis divinae, est contingentium conditionate futurorum, S. Thomas idem prorsus affirmat, quod de scientia contingentium absolute futurorum dixerat, scilicet eam adaequari scito suo, non secundum quod est in causis suis, sed secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens et non futurum. Ita in 1 d. 40 q. 3 agens de certitudine praedestinationis ait:

„Certitudo praedestinationis non imponit necessitatem salvandis, quod patet ex his, quae dicta sunt. *Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam* et providentiam. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus, nec inquantum est causa, cum sit causa prima, cuius conditionem effectus non habet, sed causae proximae, nec ratione adaequationis ad rem scitam, quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia *adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem, non secundum quod est in causis suis*, in quibus est ut possibile futurum tantum, *sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens et non futurum;* et hoc supra d. 38 q. 1 a. 5 expositum est". Idem repetitur in responsione ad quartum. Denique idem explicite docetur in Quodl. 11 a. 3.

Atqui praescientia, quae in conceptu praedestinationis includitur ab eaque praesupponitur, est praecise scientia conditionate futurorum, non vero scientia absolute futurorum

vel visionis, quae praedestinationem tantum consequitur. Ex quibus sequitur, illam praesentiam futurorum, de qua Angelicus tam saepe loquitur, non posse intelligi de praesentia secundum esse reale et physicum, ut Thomistae plurimi affirmant, sed intelligi debere *de praesentia eorum obiectiva*, cum conditionate futurorum maior pars numquam exstitura et proinde numquam esse reale et physicum habitura sit, et ex altera parte conditionate futura ante decretum, quo Deus ea in effectum producere statuit, ei secundum esse physicum praesentia esse non possint. Consistit autem praesentia obiectiva in eo, quod ab aeterno verum sit, causas contingentes, si in his vel illis circumstantiis ponerentur, hoc vel illo modo acturas esse. Hac veritate tamquam conditione supposita divina essentia ea repraesentat intellectui divino cognoscenda.

h. Ne longius dissertatio haec protrahatur, omitto alia argumenta, quae afferri possent, unum tantum addens ex iis, quae S. Thomas de providentia divina dicit. Certe nullus ordo divinae providentiae possibilis est, quin Deus actus liberos creaturarum rationalium cognoscat et disponat, cum providentia per se et principaliter sit de creaturis intellectualibus, de creaturis vero irrationalibus tantum propter rationales. Atqui secundum S. Thomam possibilis est ordo providentiae, qui numquam executioni mandatur. Ergo cognitio, quam Deus in tali ordine mere possibili de futuris contingentibus habet, est independens ab omnibus decretis suae voluntatis subiective absolutis et *mere speculativa.*

Maior huius argumenti probatur duobus textibus.

1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 1 dicit Angelicus: „Providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam, voluntatem et potentiam, quod sic patet ex simili inducto. *Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiato speculative tantum, sine hoc, quod operari intendat; et sic providentia et dispositio eius pertinet tantum ad scientiam.* Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scien-, tiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam, per quam operatur. *Ita etiam in Deo est*". — Et 1 d. 40 q. 1 a. 2 dicit: „Provi-

dentia est idem, quod ars gubernationis rerum, *quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum*".

Ex his verbis mihi videtur sequi, Deo notum esse non solum praesentis providentiae ordinem cum omni concatenatione causarum liberarum et necessariarum et omnibus actibus ex iis provenientibus, sed eius menti obversari infinite multos alios ordines, qui numquam existent; quinimmo si, ut certe potuit, nihil creasset, nihilominus certissime sciret, quid unusquisque nostrum in hoc ordine, in quo nunc versamur, facturus fuisset. Neque enim Deo, si mundum creare vult, opus est, ut antea se accingat ad certum ordinem excogitandum et sua mente disponendum, sicut humanus artifex, sed tamquam artifex infinitae artis infinitos ordines in sapientiae suae thesauro reconditos habet. Nimis autem absurdum foret asserere, Deum ad hoc, ut illos ordines concipere et disponere possit, formasse infinita decreta subiective absoluta et obiective conditionata solum ad hoc, ut sciret, quid in unoquoque ordine fieret, praeterquam quod talia decreta, ut supra ex S. Thoma demonstravimus, non sufficiunt ad fundandam certam notitiam actuum futurorum contingentium. Cum ergo Deus ratione prius, quam hunc mundum condere decrevit, iam independenter ab omnibus decretis liberis infallibiliter sciverit, quid unaquaeque creatura rationalis in hoc ordine factura sit, perspicuum est, illam scientiam contingentium conditionate futurorum ei praeluxisse in proponendo et exequendo illo ordine providentiae.

Quae cum ita sint, iam sine difficultate intelligi potest, quisnam sit verus sensus illorum textuum, quos adversarii in favorem suae opinionis adducunt. Cum enim S. Thomas de Ver. q. 8 a. 12 dicit, omnes effectus contingentes in causa prima determinatos esse, quae sua providentia omnibus modum imponat, nihil aliud affirmare vult, nisi illos effectus, supposita eorum veritate obiectiva, in essentia divina, quae est similitudo omnium rerum, determinatos esse ab eaque repraesentari ita, ut intuitus divinus in eos ab aeterno ut praesentes sibi feratur, et supposito decreto libero hunc ordinem creandi, providen-

tiam divinam iis modum imposuisse libertatis et contingentiae, ita omnia dirigendo et ordinando, ut infallibiliter quidem, sed tamen libere fierent. Illa enim impositio modi non est ita fingenda, quasi Deus immediata et proxima causalitate actibus libertatem tribuat, quae est contradictio, sed in eo consistit, ut illis actibus, quos libere vult fieri, causas proximas et contingentes praeparet et disponat, ex quibus eos contingenter eventuros esse praescit.

Simili modo etiam reliqui textus intelligendi sunt, quibus Angelicus affirmat, motus voluntatis et cogitationes cordis cognosci solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimat, in ea sola operetur, a qua voluntas habeat esse et operari, vel cognitionem Dei omnium esse, quia seipsum ut causam omnium cognoscat. Cognoscit enim Deus revera operationes liberas per causalitatem suam, sed supposita scientia contingentium conditionate futurorum. Cum enim Deus ab aeterno sciverit, quid voluntas creata actura esset, si tali vel tali modo in his vel illis circumstantiis a Deo moveretur, ex decreto suo, quo illas conditiones ad effectum perducere statuit, et proinde ex causalitate sua actus liberos praescit. Et quia nemo praeter Deum liberum arbitrium movere potest, cognitio motuum voluntatis soli Deo convenit.

Ergo rectissime affirmat Angelicus, Deum omnia cognoscere, inquantum est eorum causa. Et actus quidem liberos, qui numquam existent, sed tamen existerent sub quibusdam conditionibus, in essentia sua cognoscit tamquam in causa exemplari tantum, inquantum eius essentia, supposita eorum veritate aeterna obiectiva, ea praesentat; actus vero liberos, qui aliquando erunt, in sua essentia videt non solum, inquantum est causa exemplaris, sed etiam efficiens, i. e. inquantum decernit illas conditiones ad effectum adducere, sub quibus eos futuros esse ab aeterno praescivit.

Ita validissimo adversariorum propugnaculo penitus subverso reliquum est, ut cetera eorum argumenta breviter expediantur.

VI. Respondetur ad reliqua argumenta Thomistarum.

Argumentum primum petitum ex de Pot. q. 3 a. 7, S. th. 1 q. 105 a. 5 et C. g. 3 c. 70.

His locis, praesertim primo, Doctor Angelicus quadruplicem modum docet, quo Deus omnibus operantibus est causa operandi: 1. omnibus rebus dat virtutem agendi; 2. eam virtutem conservat in esse; 3. eam movet et applicat ad agendum; 4. omnibus rebus creatis utitur ut instrumentis ad producendum effectum sibi proprium, qui est esse. Autumant autem adversarii, mentem D. Thomae esse, creaturas ad omnes et singulos actus proxime et immediate a Deo ita applicari, ut ad quemlibet actum novum motum det, eodem modo, quo artifex securim ad quemlibet ictum novo motu applicat. Hoc supposito facile ostendunt, voluntatem ad actus liberos a Deo praemoveri et determinari. Actus enim liber novus motus est, distinctus a praecedentibus; ergo ad eum ponendum voluntas prius influxum Dei in se recipere debet; et cum ille influxus causae primae voluntatem infallibiliter ad agendum applicet, haec a Deo etiam praedeterminatur.

Verum sententia illa Thomistarum, creaturas ad quemlibet actum a Deo nova et speciali motione applicari, prorsus gratis asseritur; nam omnia, quae in hoc articulo continentur, optime explicantur, si admittimus, Deum immediate quidem dare rebus primum actum naturalem mediantibus inclinationibus ipsis propriis, ad ceteros autem motus res creatas vel seipsas determinare vel ab aliis applicari; immo, hanc explicationem unice patiuntur verba Angelici. Postquam enim statuit, Deum esse causam actionis rei naturalis eo modo, quo causa principalis est causa operationis instrumenti, ita pergit:

„Quanto aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum

illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus; unde etiam, ut dicitur in 1. de Causis (prop. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in libro de Causis (prop. 1), quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est, ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operetur, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum; non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat".

Ex quibus verbis haec argumenta confici possunt:

1. S. Thomas dicit, effectum Dei proprium esse communissimum, scilicet esse, et ad illum effectum res creatas agere non posse nisi ut instrumenta Dei et in eius virtute. Quo effato duo affirmantur: a. causalitatem Dei extendi ad omnia, quae quomodolibet fiunt, quia haec omnia sub communi ratione entis concluduntur; b. per praecisam causalitatem Dei attingi quemlibet effectum causarum secundarum sub communi ratione entis, illam tamen rationem universalem contrahi et determinari per causalitatem causarum secundarum ad hoc, ut fiat talis natura, vel talis species vel tale individuum. Ita aliquod individuum particulare, e. g. Socrates, generando habet causalitatem tantum ad aliquod individuum. Corpus vero caeleste habet causalitatem supra totam speciem, sicut sol in generatione hominis vel leonis (2 d. 1 q. 1 a. 4);

Deus autem habet causalitatem supra totum ens. Et quia nulla causa inferior in effectum proprium causae superioris agere potest per virtutem propriam, sed solum inquantum aliquid participat de virtute superioris, sequitur, causas secundas non posse producere alia entia eiusdem speciei nisi ut instrumenta caeli et denique omnia corpora sive elementaria sive caelestia esse instrumenta Dei, ut suis effectibus dent esse. Quod Angelicus alibi (C. g. 2,21) clarius his verbis enuntiat:

„Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur, quod esset suiipsius causa, cum sit id, quod est, per humanitatem. Et ideo oportet, quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius, quae est causa primaria totius speciei. Et inde est, quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum est causata, inquantum habet esse causatum ab alio. Impossibile est igitur, quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius".

Ex quibus necessario consequitur, causas eas, quae sub Deo ut causa principali agunt, determinare et specificare illum effectum, qui Deo proprius est, dum scilicet sua propria virtute efficiunt, ut ex operatione Dei oriatur talis natura et tale individuum. Quod S. Thomas saepissime docet:

„Causae aliae (a Deo) sunt quasi determinantes illud esse" (2 d. 1 q. 1 a. 4). — „Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed causae essendi hoc, ut hominem vel album" (C. g. 2,21). — „Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur" (de Pot. q. 1 a. 4 ad 3). — „Causalitates entis absolute reducuntur in primam causam; causalitates vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas" (ib. q. 3 a. 1). — „Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determi-

natur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum" (de Ver. q. 5 a. 9 ad 10). — „Primum in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinantia ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse" (C. g. 3,66). — „Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam" (Comp. Theol. c. 69).

Necessarium fuit tantam multitudinem textuum afferre, ut occurreretur falsae explicationi huius doctrinae apud Thomistas frequentissimae. Dicunt enim, sensum S. Thomae nequaquam esse, effectus causarum secundarum aliquid superaddere ad effectum proprium causae primae, quasi creaturae possint aliquid efficere, quod non sit simul effectus immediatus operationis divinae, sed potius e contrario effectum Dei, scilicet esse, magis limitari et restringi per causas secundas ad hoc, ut fiat aliquod ens particulare. Igitur ex eorum sententia causae secundae dispositive et materialiter determinant actionem Dei hoc sensu, quod actio Dei in eis recipi debet secundum earum naturam. Ideo Deus pro varia dispositione et natura causarum aliam et aliam motionem eis dat, et sic motio Dei specificatur et determinatur *in* creaturis *ut recipientibus,* non vero modificatur *a* creaturis *ut agentibus,* quasi possint ex propriis aliquid superaddere ad effectum ipsius Dei. Et hanc sententiam suam multis confirmant argumentis et textibus D. Thomae, quos speciatim hic intexere longum esset; neque hoc necessarium est, quia multi loci non sunt ad rem et plurimi eorum agunt de providentia Dei, non vero de exsecutione eius per gubernationem. Est autem ingens discrimen inter utramque, quia Deus per providentiam immediate disponit de omnibus usque ad minima, in gubernatione vero ordinem providentiae exsequitur non immediate, sed mediantibus creaturis.

Sed textus allati iam sufficienter demonstrant, explicationem Thomistarum a mente Angelici aberrare. Nam

a. expresse dicit, causalitates aliarum causarum, *quae ad esse superadduntur* vel quibus esse specificatur, pertinere ad causas secundas; ergo causae secundae sua propria virtute aliquid superaddunt ad hoc, quod est effectus proprius Dei, non vero eius effectum proprium limitant. b. Dicitur effectus causae primae non solum *prior* esse effectu causae secundae, sed etiam *permanentior*. Hoc vero nullum sensum habet, nisi admittas, proprium effectum Dei esse tantum ens indeterminate sumptum, quod per alias perfectiones formales magis contrahitur. Nam id, quod primo fit in qualibet generatione et quod permanet effectu causarum secundarum sublato, est ens communissimum. c. Hoc adhuc clarius elucet ex eo, quod S. Thomas dicit, illam determinationem, quae ex causis secundis fit, ad effectum universalem, qui est proprius Dei, comparari *sicut actum ad potentiam*. Atqui actus certe ad potentiam novam perfectionem addit, nullo autem modo perfectionem potentiae limitat. d. In ipso articulo de Pot. S. Thomas effectum proprium Dei nominat *ens commune*, quod est plane indeterminatum, maximum in extensione, sed minimum in comprehensione. Ergo effectus aliarum causarum ita determinant effectum proprium Dei, sicut differentiae genericae et specificae et individuales determinant ipsum esse communissimum. e. Denique causae secundae sunt instrumenta causae primae. Atqui *de essentia instrumenti est, ut effectum proprium causae principalis modificet et determinet*. Nam instrumentum agit non tantum virtute causae principalis, sed etiam secundum propriam formam et virtutem. „Omne instrumentum in id, quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem, secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo propriam actionem oportet, quod efficiat hanc secundam“ (4 d. 44 q. 3 a. 3 sol. 3). Quia ergo in actione instrumenti duae virtutes ad unum effectum coniunguntur, necessarium est, effectum unius modificari ab altera. Ita effectus proprius artificis, qui secundum praeconceptam ideam movet scalprum ferreum ad effingendam statuam, modificatur et determinatur ex instrumento; nam si prorsus eundem

motum secundum eandem ideam daret scalpro ligneo, non fieret statua; et idem de omnibus instrumentis dicendum est. Quare ex solo motu, quem causa principalis instrumento confert, numquam determinatus effectus praesciri potest, nisi etiam distincte cognoscatur natura et virtus propria instrumenti.

Quare cum causae secundae necessario effectum Dei proprium modificent et determinent, non potest effectus Dei proprius ens communissimum esse, *nisi ipse quidem primam applicationem det, ceterae autem applicationes a creaturis fiant.* Nam si Deus ita creaturas ad unamquamque actionem proxime applicaret, ut quidquid perfectionis in effectu sit, ex immediata motione divina sequeretur, ipse motione sua non solum produceret effectum sub ratione entis, sed etiam sub ratione talis vel talis naturae. Atqui secundum S. Thomam effectus proprius Dei est tantum ens commune; quod autem generatione efficiatur natura talis speciei, est effectus proprius corporis caelestis. Ergo ad hunc effectum producendum causa proxima generans a corpore caelesti, non vero immediate a Deo movetur, sed solum mediante motu, quem corpori caelesti tribuit.

2. Idem apparet ex ratione, qua S. Thomas in a. 7 de Pot. probat, omnes res naturales a Deo movendas et ad agendum applicandas esse. Eam enim necessitatem non ex eo deducit, quod licet caelum moveat res inferiores et corpora elementaria sese invicem moveant, illa motio sit ex sese insufficiens, nisi accedat pro unoquoque motu particulari peragendo proxima et specialis motio divina, sed potius ex eo, quod corpora elementaria moveantur a corpore caelesti, et corpus caeleste a Deo et sic *ultimatim* omnis motio in primum motorem reduci debeat.

3. Porro idem elucet ex eo, quod secundum Aquinatem Deus ad unumquemque effectum operatur *non immediatione suppositi, sed tantum virtutis.* Immediatio suppositi habetur, quando inter subiectum agens et effectum non intercedit aliud suppositum agens; immediatio vero virtutis habetur, quando virtus agentis non dependet ab alia superiore, a qua movetur. Deus agit immediate quoad virtutem, quia eius virtus suprema est, quae a nulla

alia dependet et a qua omnes aliae moventur; non vero agit ad quemlibet effectum immediatione suppositi, quia inter Deum agentem et effectum aliquem particularem alia agentia intercedunt. Hoc autem eo habetur, quod ipse quidem primum motum dat caelo, caelum autem movet res inferiores, quae deinde virtute Dei et caelestes invicem ad agendum movent.

4 Denique Angelicus dicit, causam altiorem reducere causas inferiores de *remotiore* potentia in actum. Atqui si Deus unumquodque agens physice praedeterminando moveret, illud non de potentia remotiore, sed de proxima in actum reduceret.

Quae cum ita sint, ex illo articulo S. Thomae non solum nihil probatur pro necessitate motionis specialis ex parte Dei pro singulis actibus creaturarum, sed haec motio plane excluditur.

Neque quidquam iuvat Thomistas provocare ad responsionem ad obiectionem 7 huius articuli, quae haec est:

„Si Deus in natura operante operatur, oportet, quod operando aliquid rei naturali tribuat; nam agens agendo aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc, quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici, quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit, quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet, quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum, quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis, quia cum infinita non sit pertransire, numquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo, quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc, quod Deus in ea ulterius operetur".

Ad obiectionem ita respondetur:

„Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. *Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis.* Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam

forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina".

Ex his verbis ita argumentantur adversarii: In unoquoque actu, etiam libero, voluntas ut instrumentum Dei agit ad esse. Atqui non potest tali modo agere, nisi praeter virtutem propriam, quae ei ut forma permanens inest, accipiat a Deo aliquam virtutem instrumentalem transeuntem, habentem esse quoddam incompletum. Ergo sola virtus voluntatis, etiamsi iam ad primum actum a Deo mota sit, non sufficit ad electionem liberam, sed requiritur, ut prius a Deo ei imprimatur aliqua virtus instrumentalis transiens. Haec autem virtus habens esse incompletum, qua voluntas actualiter agit, est praedeterminatio physica. Ergo secundum Angelicum admittenda est physica praedeterminatio voluntatis humanae.

At argumentatio haec variis defectibus laborat. Nam

a) etiamsi concederemus, illam virtutem instrumentalem, qua creatura ad esse agit, esse aliquid distinctum ab eius propria virtute eique superadditum, nondum sequeretur, ad unamquemque actionem requiri impressionem novae virtutis, sed prius demonstrandum esset, non sufficere unicam motionem causae primae, qua instrumentum ad primum actum applicat, etiam pro subsequentibus cum primo connexis. De ratione enim instrumenti non est, ut iam demonstravimus, ut ad singulas operationes a causa principali continuis novis motibus applicetur, cum pleraque instrumenta talia sint, ut sufficiat eis primum motum conferre, quo accepto ipsa se ulterius movere possunt, ut patet in horologiis et multis machinis. Quod vero voluntatem attinet, nimis clara est doctrina Angelici; haec enim ad primum actum a Deo applicata seipsam movet et per consilium rationis se determinat ad ea eligenda, quae ad finem sunt, quin ad hoc novum influxum agentis externi postulet.

b) virtus illa instrumentalis secundum mentem Aquinatis non videtur ens quoddam physicum a virtute propria causae principalis et instrumentalis distinctum esse, quod uberius demonstratum invenies in ZkTh 1918, p. 719—762. Sufficiat hic paucis verbis naturam huius virtutis delineare. Causa principalis utitur instrumento ad effectum sibi proprium producendum, quod plerumque fit per motum ei impressum, sed nonnumquam etiam per applicationem aliorum obiectorum ad causam instrumentalem, ut si coquus utitur igne ad coquendum applicando ei cibos. Cum ergo instrumentum operetur ad finem a causa principali intentum, ad hunc dirigatur oportet non per motum et applicationem qualemcumque, sed per motum mensuratum ex fine. Talis autem mensura supponit aliquem intellectum cognoscentem proportionem finis et mediorum; et ideo omnis actio causae principalis intellectu carentis ad Deum reducenda est, qui ei finem praestituit et virtutem contulit ad movendas debito modo causas instrumentales. Quare omnis causa principalis agit vel ex intentione finis cogniti vel ad finem ab alio ente intelligente sibi praestitutum, et sic ad eius operationem semper aliqua vis spiritualis praesupponitur. Hoc clarissime perspicimus in operibus artificialibus, quae ope quorundam instrumentorum fiunt. Artifex, qui statuam ex marmore effingere vult, prius concipit ideam statuae; deinde, cum iam ad opus se accingit, manu apprehendit scalprum idque mediante motu manus ita movet et dirigit, ut ex incisione scalpri ex marmore paulatim oriatur illa figura, quam prius in intellectu efformaverat. Sic ergo ad effectionem statuae concurrere debet vis spiritualis intellectus et voluntatis cum viribus physicis manus et scalpri. Non est autem imaginandum, vim spiritualem ex mente artificis transilire ad instrumenta corporalia, cum instrumenta nihil accipiant nisi motum corporalem determinatum et proportionatum ad finem artificis; vel aliis verbis: vis spiritualis dirigit motum manus et scalpri, et quia illa directio terminative considerata est in instrumentis, ideo *per metonymiam dicitur, in ipsis instrumentis esse vim quandam spiritualem transeuntem* eis per motum communicatam ab

artifice. Hanc autem vim spiritualem metonymice sic dictam vocat S. Thomas vim instrumentalem eamque dicit habere esse quoddam intentionale per modum, quo colores sunt in aëre. Sed sicut colores in aëre non habent esse distinctum a motu aëris ab obiectis coloratis excitato, ita etiam illa virtus instrumentalis non habet esse distinctum a motu corporali instrumento a causa principali collato. Sicut autem ad hoc, ut virtus artificis in scalpro esse dicatur, sufficit, ut artifex immediate moveat manum et ea mediante scalprum, ita ad hoc, ut creatura quaecumque dicatur operari in virtute Dei, sufficit, ut Deus ad effectum suum proprium, qui est esse, immediate moveat unam creaturam et mediante hac alias; vel si agitur de voluntate quae a nulla causa externa creata moveri potest, sufficit, ut Deus eam ad primum actum moveat, quia ad reliquos seipsam movere potest.

Argumentum secundum petitum ex eo, quod Deus dicitur voluntatem movere per modum agentis.

Adversarii congerunt ingentem numerum textuum, quibus Angelicus docet, Deum movere liberum arbitrium per modum agentis, facere, ut actiones causarum voluntariarum sint voluntariae, esse causam actus liberi, voluntatem non habere dominium sui actus per exclusionem causae primae etc. (Vide omnes illos textus diligenter collectos apud *Dummermuth,* op. cit. p. 118—123.)

Sed textus illi non probant id, quod praecise probandum esset, scilicet Deum causare actus liberos et applicare voluntatem ad actum electionis liberae ope praedeterminationis physicae; optime enim explicantur, si admittas, Deum movere voluntatem, quando incipit velle, ad primum actum et mediante hac prima volitione causare reliquas. Sufficienter enim iam ostensum est, secundum doctrinam Angelici primum actum indeliberatum, quo voluntas ex statu quietis transit in statum motus, non solum conditionem praerequisitam, sed veram et propriam *causam* esse actuum sequentium in iisque actualiter includi. Sicut enim generans, eo quod corpori gravi appetitum naturalem ad locum suum confert, illud remoto impedimento applicat ad motum, qui tendit deorsum, ita Deus impri-

mendo voluntati inclinationem naturalem in finem ultimum, i. e. beatitudinem, applicat eam ad actum primum proposito bono per intellectum. Et quia homo, quidquid vult, ex appetitu finis ultimi vult, ideo recte S. Thomas, dicit, Deum causare actus liberos, imprimere vehementius et profundius in voluntatem, voluntatem non habere dominium actus sui per exclusionem causae primae. Quia porro Deus imprimendo motum naturalem in bonum ita suaviter movet voluntatem, ut ei electionem liberam relinquat in iis, quae sunt ad finem, et sic libertatis usum non solum non destruat, sed per amorem finis possibilem reddat, ideo apte dicitur Deus facere, ut actiones causarum voluntariarum sint voluntariae. Ergo textus illi non evincunt, D. Thomam docuisse praedeterminationem physicam voluntatis liberae.

Argumentum tertium petitum ex a. 3 q. 3 de Malo.

Aliud argumentum petunt ex a. 3 q. 3 de Malo, ubi S. Doctor quaerit, „utrum diabolus sit causa peccati". Argumentantur vero ex eo, quod in corpore articuli Deus vocatur *causa perficiens* actus voluntatis. Causam perficientem S. Thomas hoc modo definit: „Causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id, quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id, quod est perficiens, et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est, ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis, vel consulentis vel imperantis". Deinde multis interpositis pergit: „Relinquitur ergo, quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas ut causa secunda et Deus sicut causa prima . . . Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit".

Ex dictis clare apparet, *causam perficientem nihil aliud esse ac causam physice efficientem.* Angelicus igitur affirmat, Deum actum voluntarium movendo efficere, sed nequa-

quam dicit, eum hoc facere per praedeterminationem. Nam etiamsi Deus solum primum motum voluntati confert, revera per motionem suam est causa efficiens omnium actuum ex primo causatorum. Hic iterum manifestum fit, fere omnes argumentationes adversariorum falso supposito laborare, scilicet Deum non posse alio modo movere voluntatem ad actus liberos, nisi ad unumquemque actum eam distincto et novo motu applicet. Hoc vero S. Doctor numquam affirmat, sed e contrario constanter ubique docet, a Deo non excitari nisi primum motum, quando scilicet voluntas simpliciter incipit velle. Immo, in eodem opere de Malo q. 6, ubi explicite describit, quomodo Deus ad actum liberae electionis concurrat, dicit, necesse esse „ponere, quod *quantum ad primum motum* voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat". Textus hic supra copiosius expositus (p. 24 ss.) et ex eo fortissimum argumentum contra doctrinam praedeterminationis physicae depromptum est.

Mirandum tamen est, quod adversarii ad nostrum articulum in confirmationem suae opinionis provocare audent, cum ex eo potius contrarium sequatur. Nam

1. in responsione ad quintum D. Thomas apertis et clarissimis verbis docet, *voluntatem, cum sit ad utrumlibet, i. e. ad bonum et malum, per aliquid determinari ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportere hoc esse per aliquod agens extrinsecum,* quem locum supra expendi, ostendens, Deum quoque esse agens extrinsecum respectu voluntatis et ideo voluntatem non determinari a Deo, sed a seipsa solum ad eligendum hoc vel illud (p. 45 s).

2. Idem ex corpore articuli quoque deduci licet. In fine eius haec dicit Angelicus: „Sic ergo motus voluntatis *directe procedit a voluntate et a Deo*, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit. *Deus autem non est causa peccati,* ut supra art. 1 et 2 huius quaestionis ostensum est. *Relinquitur ergo, quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas*". Ex his verbis sequitur, solum illum motum voluntatis esse directe a Deo,

qui in ipsum tamquam finem ultimum ordinatur, non vero illum, quo homo se avertit a Deo; nam peccati nihil aliud est directe causa quam voluntas humana. Iamvero si Deus voluntatem humanam ad omnem actum liberum determinaret, tam ad illum, qui est moraliter bonus, quam ad illum, qui est malus, directe moveret voluntatem non solum ad bonum, sed etiam ad malum. Neque quidquam iuvat Thomistas dicere, Deum determinare voluntatem ad actum peccati, quatenus praecise actio et in genere naturae est, non vero quatenus coniunctus est cum defectu, qui ex sola voluntate oritur. Hoc enim sine repugnantia dici nequit. Nam, ut S. Thomas duobus praecedentibus articulis, ad quos hic remittit, demonstraverat, ideo Deus non est causa peccati, quia motione sua omnia ad se ut finem ultimum convertit (a. 1) et quia haec motio in voluntate non bene disposita impedimentum invenit, quominus ex ea sequatur actio perfecta, sicut motio procedens ex virtute motiva animalis ideo cum defectu coniungitur, quia in tibia curva recipitur. Aliis verbis: ideo Deus causat quidem actum peccati, quatenus actio est, quia non movet nisi ad bonum universale, sed non est causa ipsius peccati, quia voluntas recepto motu ad bonum se per consilium rationis determinat ad eligendum id, quod non est vere bonum, sed apparens tantum. Si autem Deus ipse voluntatem determinaret ad illum actum, quo bonum apparens eligit, iam ipse causaret actum peccati, non solum quatenus actus est, sed etiam quatenus tendit in obiectum malum, et sic esset causa peccati. Vide argumentum hoc superius late expositum p. 63 ss. Doctrina hic tradita perfecte concordat cum verbis in 1, 2 q. 80 a. 1 ad 3 enuntiatis: „Deus est universale principium omnis interioris motus humani; *sed quod determinatur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana* et diabolo per modum persuadentis et appetibilia proponentis“. Ergo non Deus determinat voluntatem humanam, ut malum consilium ineat, sed hoc fit a sola voluntate humana sine determinatione Dei. Igitur si S. Doctor in articulo nostro Deum dicit causam perficientem actus voluntatis, non intelligit causam praedeterminantem ad unum.

Argumentum quartum petitum ex eo, quod Deus dicitur voluntatem immutare et inclinare, in quodcumque voluerit.

Physicam praedeterminationem doceri ab Aquinate Thomistae praesertim colligunt ex plurimis locis, in quibus dicit, voluntatem immutari a Deo per modum causae efficientis ita, ut voluntas infallibiliter id eligat, ad quod a Deo movetur.

„Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas et id, quod est voluntatis causa, quod secundum fidem solus Deus est. Unde *solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre in aliud, secundum quod vult*" (de Ver. q. 22 a. 9). — „Dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. *Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio*, et ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur erit violentia; si autem Deus aufert a lapide inclinationem gravitatis et dat ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum, et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur, sicut in natura; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis art. praec. patet, ita et multo amplius Deus" (ib. a. 8). — „Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum eius exigentiam; unde etiamsi voluntatem hominis mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit" (2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1). — „Deus infallibiliter operatur, quodcumque voluerit. Unde impossibile est, haec duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis et quod iste amittat caritatem peccando" (2, 2 q. 24

a. 11). — „Praeparatio ad gratiam, secundum quod est a Deo movente, habet nesessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest . . . Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur" (1, 2 q. 112 a. 3). — „Semper homo hoc eligit, quod Deus operatur in eius voluntate" (C. g. 3, 92). — „Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur" (1, 2 q. 10 a. 4 ad 3).

Ex his et similibus textibus adversarii concludunt, motionem Dei non posse habere infallibilem efficaciam, nisi talis sit, ut voluntatem ex sua natura ad unum praedeterminet. Nam si illa motio esset ex se indifferens, ex ea non magis sequeretur unum quam aliud, et proinde non ex Deo movente, sed potius ex libero arbitrio eveniret, quod homo hoc et non aliud eligeret. S. Thomas autem affirmat, non voluntatem, sed *Deum sua omnipotentia facere, ut homo velit,* et praeparationem ad gratiam, *secundum quod est a Deo movente,* habere necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia Dei intentio deficere non potest. Ergo ipsa motio, quatenus a Deo procedit, talis esse debet, ut cum ea actualis dissensus voluntatis componi non possit, quod fieri non potest, nisi voluntatem infallibiliter ad unum determinet.

Hoc argumentum, quamvis primo aspectu magnam speciem veritatis prae se ferre videatur, tamen facilem solutionem habet, si ea, quae hucusque dicta sunt, perpendantur.

a. Quod attinet textum sumptum ex 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1, ubi S. Thomas dicit, Deum omnipotentia sua facere, ut voluntas hominis illud, in quod mutatur, voluntarie velit, is certe non potest ita intelligi, ac si Deus voluntatem praedeterminaret. Impossibile est enim admittere, S. Doctorem in responsione ad obiectiones contradicere eis, quae in corpore articuli affirmat. Atqui in corpore illius articuli dixerat, voluntatem in omnibus, quae sub electione cadunt, liberam manere, *„in hoc solo determina-*

tionem habentem, quod felicitatem naturaliter appetat, et non determinate in hoc vel illo"; eam tamen nonnumquam proniorem effici ad eligendam alteram partem per dispositiones et habitus. Hoc textu omnem determinationem voluntatis ad actum liberae electionis excludi supra ostensum est (p. 62).

b. S. Thomas, quando loquitur de gratia, qua Deus cor hominis efficaciter ad se convertit, ei succurrit, ne peccatis succumbat, voluntatem inclinat, in quodcumque voluerit, et omnia opera nostra operatur, illum influxum divinum constanter ad hoc solum reducit, quod Deus primum motum in voluntate vel consilium boni operis efficit, neque umquam gratiae ulterioris, qua voluntas ad perficiendum opus salutare determinatur, mentionem facit (recolantur omnes textus sub n. III. allati). Atqui hoc evidens signum est, secundum Angelicum ad hoc, ut Deus voluntatem infallibiliter in id inclinet, quod ipse efficaciter vult, opus non esse praedeterminatione physica, sed Deum esse adeo potentem, ut etiam mediis, quae ex sua natura deficere possunt et liberi arbitrii indifferentiam non tollunt, certe et infallibiliter finem a se intentum obtinere possit.

c. Peremptorium tamen responsum est hoc: ideo Deus sine ulla motione praedeterminante per solum primum motum, quem voluntati confert, eam infallibiliter inclinare potest in quemcumque actum, quem vult, quia praelucente scientia contingentium conditionate futurorum infallibiliter praescit, voluntatem, si tali modo moveretur, et in his vel illis circumstantiis poneretur, motui divino obtemperaturam esse. Notandum est enim, in omnibus illis locis, in quibus S. Doctor de infallibili immutatione voluntatis per Deum loquitur, sermonem esse de motione, quae fit per gratiam. Quod enim actus mere naturales attinet, Deus ad eos non alio modo influit, nisi movendo voluntatem ad bonum universale; motio autem ad specialem actum, quo determinatum obiectum appetitur, pertinet ad gratiam (1, 2 q. 9 a. 6 ad 3). Iamvero supra (p. 81 ss.) demonstratum est, Deum, antequam aliquam gratiam conferre decernit, iam praescire, voluntatem ea usuram vel non usuram esse. Pari modo ostensum est, Deum, antequam per providentiam

vel praedestinationem hominem in aliquo determinato ordine collocare decernit, praescire, tales circumstantias externas, e. g. praedicationem, aegritudinem, flagella, humiliationes, in profectum vel etiam nocumentum hominis cessuras esse. Hac vero praescientia conditionate futurorum praesupposita facillime explicari potest, quomodo Deus voluntatem hominis infallibiliter, sed tamen plene salvata eius libertate, ad quemcumque actum bonum et salutarem, quem ipse efficaciter intendit, movere possit. Potest hoc infallibiliter, quia supposito e. g. Petrum cum hac motione gratiae consensurum et de negatione sua paenitentiam acturum esse et Deum hoc praescire, tam parum possibile est, Petrum accepta hac gratia non esse acturum paenitentiam, quam Dei scientiam falli. Et ideo recte S. Thomas dixit: „Praeparatio ad gratiam (habitualem), secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest“ (1, 2 q. 112 a. 3); scilicet habet necessitatem, non quidem causalitatis, sed scientiae, vel habet necessitatem consequentem, non antecedentem. Motio enim illa, qua Deus Petrum ad paenitentiam adduxit et sic ad gratiam habitualem recuperandam praeparavit, pertinet ad ordinem praedestinationis. Praedestinatio autem supponit „praescientiam exitus eius, quod providetur“ (1 d. 40 q. 1 a. 2); scientia vero, quae praedestinationi praesupponitur, est ea, qua Deus futurum contingens cognoscit, non prout est in causis suis, sed „secundum quod est determinatum in esse suo, secundum quod est actu“ (1 d. 40 q. 3 in c. et ad 4). Ideo ergo motio divina, quae paenitentiam Petri effecit, fuit infallibilis quoad effectum, quia intellectui divino ab aeterno praesens erat haec veritas, Petrum sese conversurum esse, si hanc determinatam gratiam accepturus esset. Quando igitur Deus hominem efficaciter movere vult, ex industria ex thesauro gratiarum tum internarum tum externarum eas seligit, quas cum effectu intento coniunctas fore praescit. Simul etiam patet, tali modo libertatem voluntatis perfecte salvari, quia gratiae externae certe nullam necessitatem imponunt et gratiae internae

non consistunt nisi in primis motibus indeliberatis a Deo datis, quae voluntatis indifferentiam non auferunt.

Ceterum hanc esse genuinam S. Thomae doctrinam, elucet ex iis, quae in a. 3 q. 6 de Ver. docet. Quaestio solvenda est haec: „*Utrum praedestinatio certitudinem habeat*“. In corpore articuli distinguit inter certitudinem providentiae et praedestinationis et dicit, utramque certitudinem non in omnibus convenire. „Nec tamen hoc modo certus est ordo praedestinationis, sicut erat ordo providentiae, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. *Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii*“.

Deinde exponit, non posse dici, praedestinationem supra certitudinem providentiae non addere nisi certitudinem praescientiae; secus enim praedestinatus a non praedestinato non differret nisi per hoc, quod Deus praescit, hunc non esse defecturum a salute, alterum vero defecturum, cum tamen Deus pari modo utrumque ordinaret ad salutem, neque, quantum ex se est, unum prae altero praeeligeret ad salutem, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. „Unde praeter certitudinem praescientiae *ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem;* nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter“. In quo autem ille ordo infallibilis praedestinationis consistat, ita explicat:

„Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicuius dupliciter. Uno modo, inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus *loco eius, quae deficit*, vel ne altera deficiat, sicut videmus, quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente. *Et hoc*

modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo, quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem".

Ergo secundum S. Thomam singula auxilia, quae Deus praedestinato confert, non certo et infallibiliter obtinent effectum, ad quem dantur, sed possunt deficere et manere inefficacia. vel sunt talia, ut ex culpa hominis deficerent, nisi Deus alia superadderet, ex quo sequitur, ea auxilia non esse talis naturae, ut ex se voluntatem ad unum praedeterminent ita, ut impossibile sit, voluntatem non agere id, ad quod divina gratia movetur. Ut ergo Deus nihilominus finem a se intentum infallibiliter obtineat, auxiliis internis etiam externa adiungit, ut e. g. exhortationes et suffragia orationum, quod evidenter supponit, Deum praescire, occasiones externas ad salutem aliquid conferre, quamvis voluntatem humanam non infallibiliter inclinent. Et tali modo, si salus consideretur respectu causae proximae, i. e. voluntatis ut adiutae gratiis tum internis tum externis, non habet certitudinem, quia auxilia illa ex se non infallibiliter ad salutem perducunt; sed respectu causae primae habet certitudinem, quia praedestinatio ex parte causae primae dicit *„intentionem divinam de salute istius cum praescientia eius, quod salvabitur"* (1 d. 40 q. 1 a. 2). Similia habentur in Comp. theol. 1, 140.

Hinc etiam intelligitur, cur S. Thomas dicat difficile esse concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitii. Difficultas enim est in hoc, quod auxilia, quibus Deus praedestinato succurrit, ex se effectum non infallibiliter producunt. Sed in sententia Thomistarum nulla esset difficultas. Si enim liberum arbitrium physice ad unum praedeterminaretur, quo posito actus metaphysica necessitate et tamen libere sequeretur, iam omnis difficultas evanesceret. Sed iste modus solvendi difficultatem Angelico prorsus ignotus est, immo in responsione ad tertium eum aperte excludit, dicens:

„Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed *movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit*".

Ergo motio divina talis est, ut voluntatem in indifferentia ad utrumlibet relinquat, neque ad unum prae alio eligendum praedeterminet.

Argumentum quintum petitum ex eo, quod divina voluntas est origo omnis necessitatis et contingentiae.

Ultimum argumentum petunt propugnatores praedeterminationis physicae ex eo, quod secundum D. Thomam tota contingentia et libertas in operando voluntatis humanae non reducitur in ipsam causam proximam tantum, sed in causam primam tamquam in radicem et principium, unde oritur ille modus contingentiae et libertatis. Quo supposito ita ratiocinantur: Modus contingentiae et libertatis in actu est primario a Deo et secundario tantum a voluntate. Ut autem modus libertatis sit primario a Deo, requiritur, ut operatio Dei in voluntatem talis sit, ut libertatem actus non a voluntate exspectet, sed potius eam conferat. Hoc vero non potest fieri per concursum indifferentem, cum hic contingentiam actus a voluntate exspectet; ergo ut Deus primaria causa libertatis sit, necesse est, eum liberum arbitrium physice praedeterminare. (Vide argumentum hoc late expositum apud *Joannem a S. Thoma*, Curs. Theol. 1 q. 19 disp. 5 art. 4 ed. Paris. 1903, Tom. 3 p. 382 ss. Cfr. *N. del Prado,* De Gratia et libero Arbitrio t. II p. 327 ss.) Probant autem hoc allegantes complura testimonia ex operibus Aquinatis.

„Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae contingentes sunt, *sed propterea, quia Deus voluit, eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit*" (1 q. 19 a. 8). — „Voluntas divina est intelligenda extra ordinem entium existens velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo *ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus,* et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disponit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingentes, i. e. potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel

necessarii vel contingentes, *quamvis omnes dependeant a voluntate divina sicut a causa prima, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.* Hoc autem non potest dici de voluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis et contingentiae; et ideo oportet, quod vel ipsa causa possit deficere vel effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem divina indeficiens est; tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes" (Periherm. 1 lect. 14). — „Ens, inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, *sed etiam quod det ei contingentiam vel necessitatem.* Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit eis causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus, secundum quod est sub ordine divinae providentiae, necessitatem habere, ex quo contingit, quod haec conditionalis est vera: aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam causae suae. Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt. Sic ergo patet, quod, cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum: hoc est provisum a Deo, ut sit, sed: *hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit vel necessario sit.* Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod, ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii, sed necessarium est, effectus esse contingenter vel de necessitate. Quod quidem est singulare in causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum, quod effectus eius sit: *quod autem fit necessario vel contingenter, dependet ex causa entis, inquantum est ens, a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit*" (6 Metaph. lect. 3).

Circa hoc ultimum argumentum adversariorum complura notanda sunt:

a. Contingentia vel necessitas alicuius actus non est aliqua qualitas ei superaddita, neque libertas proprie loquendo ipsi actui inest, sed libero arbitrio. Nam ad liber-

tatem requiritur indifferentia activa et potestas se pro lubitu determinandi ad agendum vel non agendum, ad agendum hoc vel illud. Talis autem indifferentia et potestas sese determinandi non convenit actui, sed potentiae, quae actum elicit. Ergo *inepte dicitur, Deum conferre ipsi actui modum libertatis et contingentiae.* Sed neque libero arbitrio hanc indifferentiam per motum transeuntem conferre potest, quia liberum arbitrium *ex sua natura indifferens est* ad volendum vel nolendum ea obiecta, in quibus non invenitur bonum perfectum, vel quae non necessario ad beatitudinem requiruntur.

b. Neque verba S. Thomae aliquid continent, unde haec sententia ei attribui vel necessitas praedeterminationis recte colligi posset. *Nam ipse disertis verbis saepissime docet, necessitatem vel contingentiam effectus oriri ex causis proximis.*

Ita in textu supra citato Periherm. 1 lect. 14 ait: „Ad effectus, quos (Deus) voluit necessarios, disponit causas necessarias, ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingentes, i. e. potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes". — „Omnis effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam et non causam primam" (de Ver. q. 12 a. 11). — „Effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum" (Comp. Theol. c. 139). — „Ex causis proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis" (C. g. 3,72). — „Necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitum ad voluntatem divinam, quae est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit, ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles" (de Malo q. 16 a. 7 ad 15). Cfr. 1 q. 14 a. 13 ad 1; C. g. 1, 85; 1 d. 38 q. 1 a. 5; d. 39 q. 2 a. 2 ad 2; d. 40 q. 3 a. 1; de Ver. q. 2 a. 14 ad 3.

Ex his clare apparet, libertatem actuum voluntatis non immediate a Deo causari per praedeterminationem, sed radicem suam proximam habere in ipsa natura liberi arbitrii, et proinde actum non esse liberum, quia Deus immediate eius libertatem efficit, sed quia a voluntate indifferente neque ad unum determinata procedit.

c. *Ultima tamen radix et origo omnis necessitatis et contingentiae in rebus creatis est Deus,* et quidem duplici ratione, inquantum scilicet est *causa exemplaris et efficiens.* Essentia enim divina propter infinitam perfectionis plenitudinem infinitis modis imitabilis est; ideo ex ea cognita intellectus divinus cognoscit omnes causas finitas possibiles, tum necessarias tum contingentes, et omnes effectus, qui ex illis causis evenire possunt. Et quod attinet causas liberas, intellectus divinus non tantum cognoscit actus earum liberos possibiles in quibuscumque circumstantiis, sed etiam distinctissime cognoscit, quid causa quaecumque libera sub quibuslibet conditionibus actura esset. Praeterea intellectui divino ab aeterno praesentes sunt omnes possibiles ordines providentiae cum omnibus causis et eventibus tum liberis tum necessariis in iis contentis. Et ex illis ordinibus distinctissime cognitis Deus hunc praesentem ordinem prae aliis elegit et in tempore executioni mandare decrevit. Executio vero fit secundum ordinem a divina sapientia praeconceptum et praemeditatum. Et ideo ad effectus necessarios in illo ordine contentos in tempore praeparat causas necessarias, ad effectus vero contingentes et liberos praeparat et ordinat causas contingentes, ex quibus effectus illos eventuros esse praescivit. Et sic ultimum principium et ultima radix, in quam omnes effectus necessarii et contingentes in hoc ordine reducuntur, est voluntas Dei efficacissima. Quamvis enim effectus contingentes ex causis suis proximis contingenter eveniant, et ideo spectatis causis suis etiam non evenire possint, tamen si causae illae spectantur, ut subsunt divinae providentiae omnia praescienti et ordinanti, infallibiles sunt et necessarii necessitate consequente ad eorum praescientiam. Ita intelligenda sunt verba S. Thomae: „Secundum quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur enim uniuscuiusque effectus, secundum quod est sub ordine providentiae, necessitatem habere, ex quo contingit, quod haec conditionalis est vera: aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum

autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens". Ergo hoc est singulare in causa prima, scilicet divina providentia, ut ait Angelicus, quod ipsa omnibus legem necessitatis et contingentiae praescribit vel imponit, dum causae reliquae sub ordine infallibili divinae providentiae constitutae hac lege tantum utuntur neque ex ea exire possunt. Quamvis enim voluntas creata libera sit et pro lubitu suo agere vel non agere possit, tamen ordinem divinae providentiae nullatenus effugere potest, quia Deus ab aeterno praescivit, quid sub quibuslibet conditionibus actura sit et actus eius praescitos ad finem, quem in hoc ordine providentiae ultimatim obtinere voluit, ab aeterno ordinavit. Et sic vera manent verba S. Thomae: „Cum igitur voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult" (1 q. 19 a. 8).

EPILOGUS.

Superest, ut ea, quae hucusque latius exposita sunt, paucis verbis complectamur germanamque doctrinam S. Thomae cum ea comparemus, quam communiter „thomisticam" vocant.

Duplici modo voluntas a Deo quoad exercitium actus movetur, motione scilicet universali in bonum universale vel beatitudinem indeterminate sumptam, et motione speciali in bonum aliquod particulare. Prior motio in eo consistit, quod Deus voluntati in primo instanti creationis inclinationem naturalem in bonum confert, quae est quoddam principium activum, re tamen non distinctum a natura voluntatis. Vi huius inclinationis voluntas proposito aliquo obiecto statim sponte in actum secundum transit, sicut corpus grave vi formae gravitatis in ipso existentis remoto impedimento sponte deorsum movetur. Itaque, quod bene notandum atque hic iterum inculcandum est, quando dicimus, Deum movere voluntatem ad bonum universale, hoc non ita intelligendum est, ac si primus actus voluntatis semper in rationem boni communis vel beati-

tudinis tenderet, ut multi verba Aquinatis falso interpretantur. Sed S. Doctor hoc tantum dicere vult, voluntatem ex sua natura habitualiter inclinari in bonum universale, non vero in bonum quoddam particulare. Et quia haec inclinatio habitualis ei a principio externo, scilicet a Creatore indita est, ideo recte dici potest, eam ad bonum universale a Deo habitualiter inclinari vel moveri. Cum vero inclinatio illa principium activum sit, quod proposito obiecto sponte in inclinationem actualem transit, sicut ex forma habituali gravitatis in lapide remoto impedimento sponte sequitur motus deorsum, ideo recte dicitur, Deum etiam primam affectionem vel motum dare, sicut generans lapidem ei motum versus centrum terrae dat. Quod autem voluntas in primo motu tendat in bonum particulare per intellectum propositum, non est proxime a Deo, sed ab intellectu et illis causis, quae intellectum movent, sicut etiam generans lapidem est quidem causa motus deorsum, sed non est causa, quare lapis hic vel ibi cadat. Actuata autem per primum motum a Deo acceptum voluntas quoad exercitium seipsam et alias potentias sufficienter movere potest, ita tamen ut in omnibus motibus subsequentibus essentialiter dependeat a Deo primo movente, inquantum inclinatio in bonum universale in omnibus aliis volitionibus, ad quas voluntas seipsam applicat, immiscetur et coniungitur, et voluntas creata agit ut instrumentum causae primae.

In ordine autem gratiae Deus praeter illam motionem universalem motionem specialem ad bonum supernaturale confert applicando voluntatem per quendam specialem influxum physicum ad eliciendam primam volitionem indeliberatam, qua accepta voluntas se ulterius determinat ad sequendam vel etiam non sequendam inclinationem divinitus datam, ita tamen, ut si voluntas motioni illi speciali obtemperet, sequentes actus eodem modo a motione speciali dependeant, quo actus ordinis mere naturalis a motione universali.

Praeter illas duas motiones, quibus Deus voluntatem immediate et proxime ad agendum applicat, S. Thomas nullam aliam agnoscit, neque ullus textus in eius operibus

inveniri poterit, ex quo legitime demonstrari possit, voluntatem etiam ad actus primum subsequentes motionibus a prima distinctis a Deo proxime applicari et determinari. Immo S. Doctor explicite repetitis vicibus negat, voluntatem ad actum liberum electionis sive a Deo sive ab aliqua creatura a voluntate distincta quoad exercitium determinari, et constanter docet, voluntatem actuatam prima volitione a Deo collata non indigere nisi determinatione quoad specificationem, quae fit per consilium rationis. Hoc modo explicat, quomodo voluntas humana, quamvis a Deo ad bonum mota sit, deflectere possit ad actiones peccaminosas; quod enim in actu peccati bonum aliquod quaerat, est a Deo, quod autem bonum apparens tantum intendat, est a voluntate deficiente et non attendente ad regulam morum.

Est igitur motio, quam Deus in ordine naturae confert, talis naturae, ut voluntatem plane indifferentem relinquat tum quoad exercitium tum quoad specificationem actus, quatenus voluntatem neque ad agendum potius quam non agendum, neque ad hoc potius prae illo agendum determinat. In ordine autem gratiae Deus voluntatem movet ad aliquod bonum particulare prae alio volendum, ita tamen, ut voluntas huic motioni resistere, immo ope motionis universalis etiam oppositum eligere valeat.

Quamvis autem voluntas sub motione Dei indifferente seipsam sola determinet tum quoad exercitium tum etiam mediante consilio rationis quoad specificationem, nihilominus Deus per omnipotentiam suam voluntatem infallibiliter inclinare potest, in quodcumque voluerit, ita ut impossibile sit, Deum simpliciter velle aliquem salvare, quin iste revera salvetur. Haec tamen efficacia voluntatis divinae non derivatur ex decretis ad unum praedeterminantibus; nam divus Thomas explicite negat, Deum ex praecisa ratione causalitatis, quam in voluntatem exercet, infallibiliter scire posse, quidnam voluntas actura sit. Ergo ex eo repetenda est, quod Deus, antequam voluntatem sive universaliter sive specialiter movere decernat, infallibiliter praescit, quidnam voluntas actura esset, si hoc vel illo modo in his vel illis circumstantiis moveretur. Pro-

inde Angelicus scientiam liberorum conditionate futurorum in Deo independentem a suis decretis admittit.

Ex his iam apparet, quam ingens discrimen sit inter veram germanamque doctrinam Aquinatis et scholae illius quae se prae aliis thomisticam vocat. Est autem discrimen multiplex: Nam

a. in ordine naturae S. Thomas non admittit nisi unam motionem, scilicet ad bonum universale, quae consistit in collatione inclinationis naturalis in bonum neque distincta esse videtur ab ipsa voluntate; Thomistae vero admittunt pro singulis actibus distinctas motiones voluntati superadditas

b. secundum S. Thomam Deus immediate et proxime voluntatem applicat tantum ad primum actum; secundum Thomistas vero voluntas ad omnes actus proxime a Deo applicatur.

c. secundum Aquinatem voluntas prima volitione finis actuata sola se determinat ad actum electionis; secundum Thomistas autem voluntas se determinat praedeterminata a Deo.

d. secundum doctrinam Angelici gratia consistit in unica motione speciali ad bonum ordinis supernaturalis, quae voluntatis indifferentiam non tollit, ideoque vel mere sufficiens manere vel etiam efficax evadere potest, prout voluntas eidem vel consentit vel resistit; Thomistae vero admittunt duas gratias re distinctas, unam sufficientem, quae meram possibilitatem agendi confert, et aliam efficacem, quae voluntatem ex sua interna natura infallibiliter ad consensum trahit.

e. secundum S. Thomam in Deo admittenda est scientia liberorum conditionate futurorum independens a quolibet decreto absoluto voluntatis suae; secundum Thomistas autem Deo haec scientia eatenus competit, quatenus per decretum subiective absolutum et obiective conditionatum statuit, ad quidnam voluntatem positis quibusdam conditionibus determinare vellet.

Quae cum ita sint, merito iudicamus, S. Thomam nequaquam stare ex parte illorum theologorum, qui praedeterminationem physicam voluntatis docent.

234.15
ST.94
4742
STUFLER John SJ
AUTHOR
Num S Thomas Pradeterminatio-
num Physicam Docuerit
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
APR 20
4742